عمران شاہد بھنڈر

فلسفہ بُعد: تھیوری اور عمل کی جدلیات

جارج لوکاش اور مغربی فلسفہ

سماجی وسیاسی حوالوں سے بیسویں صدی انسانی کے فکری ونظری ارتقاء کے لیے کافی اہم ثابت ہوئی ہے۔ بورژوا فلسفوں کا مقصد بورژوا اقتدار اور آئیڈیالوجی کو وہ تمام ذرائع فراہم کرنا تھا جو فاشزم اور دہشت پسندی کے احیا کی پرواہ کیے بغیر بورژوا کو اس کے اقتدار کی طوالت کی یقین دہانی کراتی۔ بیسویں صدی میں سماجی وسیاسی حوالوں سے جس فاشزم کا آغاز ہوا اس کو مارٹن ہائیڈیگر کے فلسفے سے تحریک ملتی رہی ہے۔ جرمن نیشنل سوشل ازم کے احیا کی خاطر ہائیڈیگر بطور فلسفی اور بحیثیت انسان فاشزم کے فروغ کے لیے کوشاں رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ان خارجی امکانات پر توجہ مرکوز کی جن میں جرمن قوم کی عظمت اور شناخت کا مسئلے کو جرمن عوام کے اذہان میں نمایاں کیا جا سکتا۔ ہائیڈیگر سے ہر اس فلسفی نے فکری رہنمائی حاصل کی جو قوم، رنگ، نسل اور ہر طرح کی فرقہ ورائیت کو فروغ دینے والے خیالات کی بنیاد پر انسان کو لامرکز کرنے کا خواب دیکھ رہا تھا۔ جیمیسن جب یہ کہتا ہے کہ خود اڈورنو کا فلسفہ ہائیڈیگر سے بہت کچھ مستعار لیتا ہے تو اس سے ایک نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ اڈورنو کی یہودیت کی بنیاد پر برپا کی گئی فرقہ ورائیت ہائیڈیگر کے فلسفے سے تحریک پاتی ہے۔ ہائیڈیگر جرمن قوم کی عظمت کو قائم رکھنے کا جواز تلاش کرتا رہا۔ اڈورنو یہودیوں کی عدم شناخت کے نام پر یہودیوں کی شناخت کو متعین کرنے کے لیے ان امکانات کی تلاش میں رہا جس سے اس کے اس خواب کی تکمیل ہو سکتی۔ عدم شناخت یا انسان کی لا مرکزیت معنوی اعتبار سے مختلف ہیں۔ عدم شناخت میں حقیقی شناخت پنہاں ہے اور شناخت کی لامرکزیت عدم شناخت ہے۔ یعنی عدم شناخت کو تسلیم کرنے کا مطلب اس شناخت کی لامرکزیت ہے جو عدم شناخت کی مرکزیت کو تسلیم نہیں کرتی۔ جس سبجیکٹ کی عدم

شناخت یالامرکزیت درکار ہے اور جس عدم شناخت کا شکار معروض (سبجیکٹ) کی مرکزیت (شناخت) کی خواہش ہے، دونوں ایک ہی فلسفے تلے پروان چڑھ رہے ہیں۔ دونوں کا کردار وسیع سطح پر اجتماعی نوعیت کا نہیں بلکہ مائکرو کی سطح پر فرقہ پرستی کو فروغ دینے کے مترادف ہے۔ اڈورنو کے فلسفے کا یہ نمایاں پہلو ہے کہ وہ معروضی اولیت کی بناء پر شعوری سبجیکٹ کو چیلنج کرتا ہے۔ معروضی عدم شناخت کا برقرار رہنا شعوری سبجیکٹ کی تکذیب ہے۔ یعنی وہ مقولات جو معروضی عدم شناخت کی شناخت کے لیے وضع کیے گئے ہیں، وہ ناکافی ہیں۔ عدم شناخت کا ایسا مقولہ جو شعوری سبجیکٹ سے سامنا ہونے پر عدم شناخت کو تیقن عطا کرتا ہے، اس میں مضمر مقولات تکثیری انسان کی نفی کرتے ہیں۔ تکثیری سبجیکٹ کی حیثیت آفاقی ہے، اور جب اسے اپنی آفاقی حیثیت کا یقین ہو جاتا ہے، تو آفاقیت کا کوئی پہلو اس کی گرفت سے باہر نہیں رہتا۔ تکثیریت سبجیکٹ کو شناخت کو عدم شناخت میں تبدیل کرنا مقصود نہیں، بلکہ عدم شناخت کو شناخت کی سطح پر لانا ہے۔ بیسویں صدی تک مغربی بورژوا فلسفہ جن خطوط پر پروان چڑھتا رہا، اس میں تکثیریت کے اس پہلو کا فقدان رہا ہے۔ دوسری جانب مابعد جدیدیت میں گروہی تکثیریت کا مفہوم ان شناختوں کی حتمیت کو متعین کرنا ہے جس سے ان کے درمیان سماجی و سیاسی حوالوں سے غیر ہم آہنگی کو جنم دیا جا سکے، تا کہ اجتماعیت کے لیے کوئی ایسا خلا نہ رہنے دیا جائے جسے پُر کرنے کی خواہش حقیقی تکثیریت کے حامیوں کو کسی مقصدی بنیاد پر یکتا ہونے کا جواز فراہم کرتی ہو۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو بیسویں صدی میں تین کتابیں ایسی ہیں جن کے بیسویں صدی کی مغربی فکر فیصلہ کن اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب وٹگنسٹائن کی "Tractatus" جو ۱۹۲۱ میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کی اہمیت اس حوالے سے ہے کہ اس میں لسانیات کو فلسفہ اول کی حیثیت میں دیکھنے کی کوشش کی گئی۔ بعد ازاں لسانیات کی بنیاد پر انسان کی لامرکزیت کے قضیے نے جنم لیا۔ دوسری کتاب ہائیڈیگر کی "Being and Time" ہے، جو ۱۹۲۶ میں شائع ہوئی۔ بلاشبہ اس کتاب میں شعوری انسان کے خلاف شدید ردِ عمل کا اظہار کیا گیا۔ شعوری انسان کی لامرکزیت ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی نکتہ ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے میں کلاسیکی فلسفے کے شعوری سبجیکٹ کی لامرکزیت کے بعد کسی اور شعوری سبجیکٹ کی مرکزیت کا قضیہ نہ ابھرنا، اسے اس تکثیری انسان کی تذلیل پر آمادہ کرتا ہے۔ شعوری فلسفے میں مقولاتی پیرائیوں کی ایسی تبدیلی جو تکثیری سبجیکٹ کی مرکزیت کے اس قضیے کو جنم دیتی ہے، وہ ہائیڈیگر کے فلسفے سے اوجھل رہی۔ ہائیڈیگر کلاسیکی فلسفے کے پیرائے میں اس خلا کو دکھاتا ہے، جو شعور کی گرفت سے ماورا رہا ہے۔ اس وجہ سے کلاسیکی جرمن فلسفے کو ایک خاص حد تک 'غیر مستند' کہا جا سکتا ہے، مگر ہائیڈیگر کا فلسفہ کسی ایسے پیرائے پر ختم نہیں ہوتا جہاں سے تکثیری انسان کی مرکزیت کا کوئی تصور جنم لے سکے۔

تیسری اہم ترین تصنیف بیسویں صدی کے عظیم مارکسی فلسفی جارج لوکاش کی "History and Class Consciousness" ہے، جو ۱۹۲۳ میں شائع ہوئی۔ میں اس باب میں اسی کتاب کا تنقیدی جائزہ پیش کروں گا۔ لوکاش اور اس کے فلسفے کا تجزیہ پیش کرنے کی کئی وجوہ ہیں: اُردو میں لوکاش کے فلسفہ بعد کا کہیں تنقیدی جائزہ پیش نہیں کیا گیا، جو ایک طرف تو سماجی اور ثقافتی حقیقت کے جنسیائے جانے اور اس کے بعد فوری دستیاب 'حقیقت' کو جاننے کے علاوہ اس حقیقت کی تفہیم کے لیے ضروری ہے، جو فوری کے برعکس ارتباطی یا جدلیاتی

انداز میں ہی منکشف ہو سکتی ہے۔ بعد یائے ہوئے سماج میں فوری حقیقت کا عمل انسانی سبجیکٹ کی تحلیل کا باعث بنا ہے۔اس کالاجواب تجزیہ عمانوئیل کانٹ کی تین اہم کتب میں ملتا ہے۔کانٹ اس حقیقت کو اس وقت منکشف کر سکا جب اس نے اپنے فلسفے کی تشکیل میں اس موضوعی عنصر کو حذف کر دیا۔جس کی کسی بھی طرح کی مداخلت معروضی فلسفیانہ عمل کی دریافت کردہ حقیقت کے منکشف ہونے کی راہ میں حائل رہتی۔بعد یائے ہوئے سماج سے یہ امکانات تلاش کرنے ضروری ہوتے ہیں کہ سماج یا ثقافت کا کوئی ایسا پہلو باقی رہ گیا ہے۔جو مصنوعی حقیقت کے برعکس اس حقیقت کا پردہ فاش کر سکے جسے مظہر کا سطحی تجزیہ مخفی رکھتا ہے۔ہمیں اپنی کمزوروذات کی سطحی تسکین کے لیے شاعری کے حوالے سے تو ظاہر سے زیادہ 'عقب' میں دیکھنے سے دلچسپی ہوتی ہے۔لیکن سماج کا وہ 'عقب' جو سماجی بُعد کا شکار ہو چکا ہے۔جس کا اغلب کردار انسانوں کے مابین رشتوں کی جگہ اشیا کے درمیان رشتے لے لیتے ہیں۔اشیا کی مرکزیت انسان کی لامرکزیت کی جانب ایسا قدم ہے جسے اشیا کی مرکزی حیثیت کے خاتمے کے بعد ہی عمل میں لایا جا سکتا ہے۔اس عمل کی دریافت کے لیے،جس فلسفے کی ضرورت ہے،وہ دانشوروں کی الہیاتی اور متصوفانہ طبع کی وجہ سے شجر ممنوعہ بن جاتا ہے۔"تاریخ اور طبقاتی شعور" انسان کی مرکزیت کے نکتے کو ایک بار پھر مرکز میں لے آتی ہے۔لوکاش کے الفاظ میں" انسان تمام (سماجی) اشیا کا پیمانہ بن چکا ہے۔۔۔۔تاریخ کوئی ایسا معمہ نہیں۔انسان اور اشیا جس کے تابع ہوتے ہیں۔اب یہ ایسی چیز بھی نہیں رہی جس کی وضاحت کے لیے ماورائی طاقت کی مداخلت ضروری ہو یا جسے ماورائی اقدار کے حوالے ہی سے بامعنی بنایا جا سکے۔تاریخ انسان کی اپنی سرگرمی کی پیداوار ہے"(تاریخ اور طبقاتی شعور،ص،۱۸۶۔۱۸۵)۔

لوکاش سے قبل مارکس اور اینگلز انسان کا ایسا تصور پیش کرتے ہیں جو ان سے قبل کسی بھی مذہب اور فلسفے میں موجود نہیں ہے۔فلسفہ مذہب میں انسان کی مرکزیت پر زور دیا جاتا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ یہ مرکزیت اس کی حقیقی صلاحیتوں کی نفی کرتی ہے۔مرکزیت کے اس تصور میں انسان کو اس کے اپنے نہیں کسی اور کے حوالے سے جانا ہے۔حقیقت میں فلسفہ مذہب عقلی اور سماجی انسان کی مرکزیت پر یلغار کرتا ہے۔آخری تجزیے میں شعوری فلسفہ بھی انسان کی حقیقی مرکزیت کی نفی کرتا ہے۔یہ نفی شعوری نہیں بلکہ ناکافی حد تک شعوری ہونے کی وجہ سے ہے۔انسان کا شعور جہاں پر پہنچنا چاہتا ہے،اور اس کے لیے جن مقولات کی تشکیل کرتا ہے،وہ مقولات ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔اس کی وجہ یہ کہ جس فطرتی بُعد کی گرفت انسان کے عمل میں ہونا ضروری ہے،تاکہ وہ حقیقی انسانی سچائی کی شکل اختیار کر سکے،وہ خود کو تفکری شعور میں منعکس کرتی ہے۔لوکاش کے لیے حقیقی سبجیکٹ اور معروض کا وہ تخالف ہے جو کانٹین شے فی الذات اور فوق تجربی سبجیکٹ کے درمیان افتراق کو جنم دیتا ہے۔اس حوالے سے لوکاش کے خیالات مارکس اور اینگلز کے خیالات کا تسلسل ہیں۔ان میں کوئی حتمی تفریق نہیں ہے۔فیورباخ پر لکھے گئے آٹھویں مقالے میں مارکس واضح کر دیتا ہے کہ" ہر طرح کی سماجی زندگی لازمی طور پر عملی ہوتی ہے۔وہ تمام اسرار جو نظریے کو سریت تک لے جاتے ہیں،ان کا عقلی حل انسانی عمل اور اس عمل کی تفہیم سے حاصل ہوتا ہے۔" دسویں تھیسس میں مارکس لکھتا ہے کہ" پرانی مادیت کے پیشِ نظر مدنی سماج ہے؛ نئی مادیت کے پیشِ نظر انسانی سماج یا

سماجی انسانیت ہے"(دی جرمن آئیڈیالوجی،ص۱۲۲۔۱۲۳)۔لوکاش کا فلسفہ بعد یائے (Reified) ہوئے سماج میں عمل (Praxis) کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔جس کتاب کا میں تجزیہ پیش کرنے جا رہا ہوں،اس میں مضمر کئی اہم زاویوں میں اہم ترین اس کی "عمل کی تھیوری ہے۔"اس کا تفصیلی تجزیہ میں اگلے صفحات پر پیش کروں گا لیکن یہاں میں آگے بڑھنے سے پہلے"عمل"کے حوالے سے مارکس اور اینگلز کے چند خیالات کی جانب توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔مارکس اس سچائی کو عیاں کرتا ہے جو اپنی سماجی حیثیت میں فطرت سے الگ ہو چکی ہے،اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی سماج پر فطرت سے ماخوذ خیالات جوں کے توں منطبق نہیں ہوتے۔یہ صحیح ہے کہ فطرت اور سماج دونوں میں جدلیاتی اصولوں کا اطلاق ہوتا ہے مگر سماجی جدلیات فطرتی جدلیات سے الگ ہوتی ہے،کیونکہ فطرت میں کوئی بھی شعوری سبجیکٹ موجود نہیں۔جب سماج کا ذکر ہوتا ہے تو یہ بھی ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ سماج انسان کی تخلیق ہے،انسان کا تخلیقی عمل شعور اور وجود (Being) کے ارتباط کا نتیجہ ہوتا ہے۔لیکن یہ ارتباط ایسا نہیں کہ جہاں وجود (خارجی دنیا) کو پہلے ہی فرض کرلیا جاتا ہے۔ارتباط کا عمل سماج کی تخلیق ہے۔یعنی سماج شعور اور وجود کے جدلیاتی ارتباط کا نتیجہ ہے۔سبجیکٹ اور معروض کے درمیان اس حتمی تفریق کو چیلنج کرتا ہے،جو دوئی کے فلسفے کی خصوصیت رہی ہے۔جس سماج کا تجزیہ کر رہا ہے اس میں انسان کی حیثیت مرکزی ہوتی ہے۔ہر طرح کے اسرار کی حقیقت عمل میں واضح ہو جاتی ہے۔لوکاش کے تمام فلسفے میں سبجیکٹ اور معروض کی دوئی کا خاتمہ اور اس کے نتیجے میں عمل کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔فلسفے میں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان یہ دوئی بُعد یائے ہوئے سماج کا نتیجہ ہے۔ایک ایسا سماج جسے معروضی قوانین کے تابع گردانتے ہوئے حقیقی تصور کرلیا گیا ہے۔جبکہ حقیقت یہ ہے کہ جو سماج دکھائی دیتا ہے اور وہ جن قوانین کے تابع ہو چکا ہے،وہ سماج اور قوانین انسان کی اپنی سرگرمی کا نتیجہ ہیں۔جونہی فوری حقیقت سے پرے ارتباط کا قضیہ اٹھتا ہے تو سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔اس سے یہ نکتہ سامنے آتا ہے کہ لوکاش کے لیے سبجیکٹ اور معروض کا انہدام کوئی مسئلہ نہیں بلکہ بقول لوسین گولڈمین ان کے مابین پایا جانے والا تخالف حقیقی مسئلہ ہے۔قطع نظر اس سے کہ دریدا کے لیے کوئی بھی سبجیکٹ ناگزیر نہیں ہے۔وہ ہر طرح کے سبجیکٹ کا انہدام چاہتا ہے۔دریدا جب سبجیکٹ پر یلغار کرتا ہے تو اس کے پیش نظر بھی اندر اور باہر کی تفریق ہی ہوتی ہے،جو معروض کی تخفیف پر منتج ہوتی ہے۔تخفیف کا عمل سبجیکٹ کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔اس لیے دریدا کے نزدیک سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تفریقی عمل سے پیدا ہونے والی تخفیف کو روکنے کے لیے سبجیکٹ کا انہدام ضروری ہے۔گولڈمین کا خیال ہے کہ دریدا کا سبجیکٹ کا انہدام تفریق کو فرض کر لینے سے پیدا ہوتا ہے۔جدلیاتی نقطۂ نظر سے دریدا اس پرانی خیال پرستی میں الجھا ہوا ہے،جو ڈیکارٹ سے نیو کانٹین مغربی فلسفے کی خصوصیت رہی ہے۔

انسانی سبجیکٹ سے متعلق اس مختصر تعارف کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ"تاریخ اور طبقاتی شعور"کی اشاعت کے نوے برس گزر جانے کے بعد آج اس کتاب کے تجزیے کی ضرورت کیوں پیش آ رہی ہے؟ اُردو میں تو ویسے بھی لوکاش کبھی زندہ نہیں تھا۔قطع نظر اس سے کہ وہ سماج کے اس کی باطنی ہیئت کے تحت تجزیے کی اہمیت پر

زور دیتا ہے۔اس کے علاوہ لوکاش کے فلسفے میں ثقافت کی ان اشکال میں تبدیلی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، جو ہمیں ثقافت کے بعد پائے جانے کے بعد کئی اہم فلسفیوں کے فلسفے میں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے۔مثال کے طور پر لوکاش کے فلسفے کو بنیاد بنا کر بورڈ ریلارڈ "Hyper-Reality" کا ثقافتی تجزیہ پیش کرتا ہے۔وہ اپنی تمام تر مبالغہ آرائی کے باوجود 'عقب' میں موجود 'حقیقت' کا انکار نہیں کرتا۔ "Hyper-Reality" سطحی حقیقت ہے، یہ مظہر ہے، جوہر نہیں۔اس حقیقت کا وجود ہوتا ہے جسے سائنس و تکنیک کے پس منظر میں جنمیا ہوئے (Commodified) عمل کا تسلسل "Hyper-Reality" کی سطح تک لے آتا ہے۔اینڈریو فینبرگ اپنی کتاب ''لوکاش، مارکس اور تنقیدی تھیوری کے مآخذات'' میں جہاں لوکاش کے انتہائی گہرے فلسفے کے فرینکفرٹ سکول میں متشکل ہوئی ''تنقیدی تھیوری'' سے تعلق کا تجزیہ پیش کرتا ہے تو ساتھ ہی پیئر بورڈیو اور بورڈ ریلارڈ کے ثقافتی تجزیات پر لوکاش کے فلسفے کے گہرے نقوش کو بھی واضح کرتا ہے۔

عہدِ حاضر کے بیشتر نامور فلسفی لوکاش کی بحیثیت انقلابی مفکر، بیسویں صدی کے عظیم فلسفی اور بے مثل ادبی نقاد اور عہد حاضر میں اس کے خیالات کی اہمیت سے بخوبی آگاہ ہیں۔رابرٹ شیوارز نے اپنے ایک حالیہ انٹرویو میں لوکاش کی فکری سطح کی بلندی کے پیش نظر ''عظیم تاریخی ذہن'' کہہ کر پکارا ہے (کمیونزم کے بعد، ص، ۱۹۳)۔ شیوارز کا کہنا کہ ''تاریخ اور طبقاتی شعور اس [لوکاش] کا سب سے اہم اور جدید کارنامہ ہے۔اس کے نظری جہت مجھے مکمل طور پر زندہ دکھائی دیتی ہے'' (ایضاً، ص، ۱۹۲)۔ Herbert Schnadelbach نے اپنی ایک اہم کتاب "Philosophy in Germany" جو ۱۹۸۴ میں شائع ہوئی ہے، اس میں زور دے کر کہا ہے کہ ''ہمارا اہم عصر فلسفہ فیصلہ کن طور پر [مذکورہ تین کتابوں] سے متشکل ہوا ہے۔عہد حاضر کے ایک اہم ترین فلسفی جرگن ہیبرماس نے اس نکتے کی تصدیق کی ہے (یہ حوالہ Arpad Kadarkay کی مرتب کردہ کتاب "The Lukacs Reader" سے لیا گیا ہے۔دیکھیں، ص، ۲۱۴)۔ Neil Larson کا کہنا ہے کہ لوکاش ایک ایسا اہم مفکر ہے'' حالیہ تاریخ کی روشنی میں جس کے [فلسفے] کی تفہیم از حد ضروری ہے۔'' Slavoj Zizek لکھتا ہے کہ لوکاش کی ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' ایک متحرک کی شکل اختیار کر چکی ہے۔یہاں تک کہ ہائیڈیگر بھی اس کتاب میں پیش کیے گئے خیالات سے چکرا گیا تھا۔زیزک کہتا ہے کہ اس کتاب میں موجود خیالات کی گہرائی اور بے مثل تجزیات کی وجہ سے اس کا اس عہد کی کسی بھی بورژوا مفکر کی 'بڑی' کتاب سے تقابلی جائزہ پیش کیا جا سکتا ہے۔اس کتاب کی ایک اور انتہائی اہم خصوصیت یہ ہے کہ جب ادب و آرٹ سے لے کر فلسفے تک فاشسٹ آئیڈیولوجی کا احیا ہو رہا تھا جس کا مقصد انسان کو لامرکز کرنا تھا، عظیم مارکسی مفکر جارج لوکاش جرمن فلسفے میں غوطہ زن تھا تاکہ جرمن فلسفے سے انسان کی مرکزیت قائم کرنے والے عوامل کو مجتمع کر کے مارکسی فلسفے میں موجود انسان کے عظیم تصور سے ہم آہنگ کر سکے۔
''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں پیش کیے گئے خیالات کی اہمیت کا احساس سبھی مفکروں کو ہوا ہے۔اس کی اشاعت کے بعد ''روسی مارکسیت'' میں لوکاش کو سخت حالات کا سامنا کرنا پڑا۔مغربی مارکسیت اور روسی مارکسیت میں لوکاش پر جو سب سے سنگین حملہ ہوا اس میں لوکاش کو کبھی تو خیال پرست کہا گیا، کبھی سرمایہ داری نظام کے خلاف رومانوی انقلابی

اور کبھی انسان پرست کہہ کر پکارا گیا۔ روسی مارکسیت کے دو اہم فلسفیوں لازسلو روداس (Lazslo Rudas)، اور ابرام ڈیبورین وغیرہ نے لوکاش کو "ترمیم پسند اور موضوعی خیال پرست ہیگلیائی" جیسے القابات سے نوازا۔ لوکاش کی کتاب کی اس قدر شدید مخالفت کے باوجود "تاریخ اور طبقاتی جدوجہد" کے نہ صرف بورژوا بلکہ مارکسی فلسفے پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ یہ اس کتاب کے عمیق خیالات کے گہرے اثرات ہی کا نتیجہ ہے کہ بورژوا جامعاتی فلسفے میں مارٹن ہائیڈیگر جیسا انتہائی بااثر فلسفی بھی لوکاش کی کتاب میں پیش کیے گئے خیالات کو نظرانداز نہ کر سکا۔ ہائیڈیگر ان کو قبول کرتا ہے یا نہیں، یہ ایک الگ سوال ہے تاہم ہائیڈیگر اپنی کتاب "Being and Time" میں لوکاش کی کتاب میں فلسفہ بعذبر بحث کرتا دکھائی دیتا ہے۔ "تاریخ اور طبقاتی شعور" کی جہاں شدید مخالفت کی گئی وہاں ابتدا میں اسے کچھ پذیرائی بھی ملی۔ لوکاش کی اس ابتدائی تصنیف کو فکری سطح پر کارل کورش کی کتاب "مارکسیت اور فلسفہ" سے حمایت حاصل ہوئی، جو اسی برس شائع ہوئی۔ کورش اپنی کتاب کے آخر میں لوکاش کی کتاب میں سماجی اور تاریخی عمل کے ارتقا کے لیے شعوری موضوعی پہلو کی تشکیل کی حمایت کرتا ہے۔ اس طرح لوکاش کی کتاب سے مارکسزم میں ایک بار پھر ہیگلیائی فلسفے کے اس موضوعی اور معروضی جدلیاتی شناخت کے عمل کو شامل کر دیا گیا، جسے مارکسزم کو فطری سائنسوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے حذف کر دیا گیا تھا۔ "تاریخ اور طبقاتی شعور" کی کئی دیگر خصوصیات کے علاوہ ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ۱۹۲۳ء میں اس کی اشاعت کے بعد اس میں موجود انتہائی موثر خیالات کی تقلید میں "مغربی مارکسیت" کا ایک بااثر سکول وجود میں آگیا، جسے آج "فرینکفرٹ سکول" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ فرینکفرٹ سکول کے اہم فلسفیوں میں ہورکہیمر، تھیوڈور اڈورنو اور ہربرٹ مارکوزے جیسے فلسفی لوکاش کے خیالات کی روشنی میں اس سرمایہ داری سماج کی ازسرِنو تفہیم کرنے لگے، جو اس "تاریخ اور طبقاتی شعور" کی شاعت کے بعد انیس سو ساٹھ کی دہائی تک پہنچتا ہوا مزید تبدیل ہو چکا تھا۔ اڈورنو کے خیالات کا گہرا اثر دریدا کی ڈی کنسٹرکشن کی تھیوری میں نظر آتا ہے۔

پہلی جنگِ عظیم کے بعد سرمایہ داری نظام کی ساخت میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں، جن کے مطابق پیداواری عمل میں قدرِ استعمال اور قدرِ تبادلہ کی کا کردار وہ نہیں رہا تھا، جو انیسویں صدی کی آخری دہائیوں سے تبدیل ہوتا ہوا بیسویں صدی میں ایک مختلف شکل اختیار کر کے، انسانی شعور پر اپنے گہرے اثرات مرتب کر چکا تھا۔ ایسے میں ضروری یہ تھا کہ سرمایہ داری نظام کی متبدل ساخت کا ازسرِنو تنقیدی جائزہ لیا جاتا اور نئے متشکل ہوئے نظام کا فہم حاصل کر کے کچھ ایسے مقولات تشکیل دیئے جاتے تاکہ سرمایہ داری نظام کی بنیادی ہیئت میں بنیادی تبدیلی کے امکان کو دکھایا جاتا۔ اس کے لیے ضروری یہ تھا کہ مارکسیت کی اس "میکانکی شکل" کو چیلنج کیا جاتا جو مارکس اور اینگلز کی جدلیاتی تفہیم میں تو کوئی حتمی افتراق نہیں دکھاتی لیکن کم از کم "دوسری انٹرنیشنل" میں اختیار کیے گئے ان اصولوں کو ضرور چیلنج کرتی جن کے مطابق سماجی عمل میں شعور کا کردار محض معروضی عمل کے انعکاس کو ظاہر کرنے والے انفعالی شعور کا نہ رہتا، بلکہ شعور اپنا فاعلانہ کردار ادا کرتا ہوا اس سماجی عمل میں شامل ہوتا جس کی تخلیق میں وہ خود شامل ہوتا ہے، اور ان جدلیاتی اصولوں کی تفہیم کے بعد جو تبدیلی کا امکان روشن کر سکتے تھے، فیصلہ کن کردار کا

حامل قرار پاتا۔لوکاش اس نتیجے پر پہنچا کہ دوسری انٹرنیشنل تاریخی مادیت کے نام پر جن اصولوں کی پیروی کرتی ہے،ان کے مطابق تعیین کی سطح اس نوعیت کی نہیں ہے کہ سرمایہ داری نظام میں کچھ ایسے اصول دریافت کر لیے گئے ہوں جو میکانکی انداز میں انقلابی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوں۔اصل سوال سبجیکٹ اور معروض کے مابین جدلیاتی مادیت کی روشنی میں شناخت کے عمل کو ممکن بنانا ہے،لیکن ایسا سبجیکٹ اور معروض کے درمیان روایتی تخالف کو ختم کر کے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔اس کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے تاریخ کے اس سبجیکٹ کی شناخت کی جائے،جو سرمایہ داری نظام کے تحت تشکیل پائی ہوئی فوری حقیقت کو سبجیکٹ اور معروض کی جدلیاتی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے تھیوری اور عمل کے سوال کا از سر نو تعین کر سکے۔یہ عمل جدلیاتی مادیت کے بغیر ممکن نہیں ہے،لیکن یہ جدلیاتی مادیت کلاسیکی مارکسی جدلیات کے ان اصولوں سے مختلف ہے جو لوکاش کے مفہوم میں سماج اور فطرت کے مابین تفریق کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتے۔اس نکتے سے لوکاش مادی جدلیات کے ان اصولوں کا از سر نو تنقیدی جائزہ لیتا ہے جو اس کے نزدیک مارکس کی بجائے اینگلز نے وضع کیے تھے۔لوکاش فطرت میں مضمر جدلیات کا انکار نہیں کرتا لیکن تاریخی اعتبار سے سرمایہ داری نظام جس سطح پر پہنچ چکا ہے اس کا تقاضا ہے کہ جدلیاتی مادیت کا اطلاق صرف سماج پر ہی کیا جائے۔فطرت کے برعکس سماج کی تشکیل ہی ایک شعوری سبجیکٹ کے ذریعے ہوتی ہے۔شعوری سبجیکٹ محض سماج یا فطرت میں پائے جانے والے اصولوں کی تفہیم ہی نہیں کرتا بلکہ اپنی شمولیت سے ان کی تشکیل بھی کرتا ہے اور ان کو قابو بھی کرتا ہے۔اگر سبجیکٹ کا کردار انعکاس محض ہو تو معروضی تشکیلات میں سبجیکٹ کی عدم شمولیت صرف اس نظام کو دوام عطا کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی۔لوکاش اس نتیجے پر پہنچا کہ اینگلز جدلیات کی تمام بحث میں" تاریخی عمل میں سبجیکٹ اور معروض کے مابین پائے جانے والے سب سے اہم جدلیاتی تعلق کا ذکر تک نہیں کرتا۔۔۔۔اس عنصر کے بغیر جدلیات انقلابی نہیں ہو سکتی"(ص،۳)۔بیسویں صدی کے اس تاریخی تناظر میں دیکھیں تو ہنگری کے عظیم مارکسی فلسفی جارج لوکاش کی کتاب" تاریخ اور طبقاتی شعور"(۱۹۲۲)بیسویں صدی کی مارکسی فکر میں اس بناء پر سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے کہ اس میں مارکسی مفکروں کے مابین سماجی،سیاسی اور معاشی عمل کی تفہیم کی ان سطحوں کو عیاں کیا گیا کہ جن کو نظر انداز کر کے آگے بڑھنا ممکن نہ تھا۔اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ " تاریخ اور طبقاتی شعور" میں پیش کیے جانے والے خیالات گو کہ متضاد نوعیت کے ہیں تاہم ان میں لوکاش جرمن فلسفے کے ان فلسفیانہ قضایا کا ایک بار پھر تجزیہ پیش کرتا ہے جن کا کلاسیکی مارکسی اصولوں کے تحت مارکسی فکر میں انجذاب تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔یعنی مارکسیت کے بعد یہ سمجھنا غلطی ہے کہ مسائل کا حل اب جرمن فلسفے میں تلاش کیا جائے،کیونکہ اذعانی مارکسی مفکر جرمن فلسفے کی جانب لوٹنا مناسب نہیں سمجھتے۔دیکھا جائے تو ۱۹۱۴ میں اس کی ابتدا خود لینن نے اس وقت کی جب اس نے ہیگل کی "منطق" کا مطالعہ شروع کیا۔" مادیت اور تجربی انتقاد" اور " فلسفیانہ بیاض" لینن کی فکر کے دو ایسے پہلو ہیں جنھیں متضاد کہنا تو شاید درست نہ ہو مگر یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ معروضی حالات نے لینن کو شعور کے فاعلانہ کردار کی دریافت پر اس وقت مائل کیا جب ۱۹۱۷ء کا انقلاب صرف تین برس کے فاصلے پر تھا۔اس پس منظر میں دیکھیں تو تھیوری اور عمل کی جدلیات کی بنیاد خود لینن نے رکھی،جسے بعد ازاں لوکاش

نے" تاریخ اور طبقاتی شعور" میں متشکل کیا۔ لینن کا طریقۂ کار جدلیاتی مادیت کے ان اصولوں سے انحراف نہیں ہے جن کی تشکیل اینگلز نے "اینٹی ڈیوہرنگ" یا "فطرت کی جدلیات" میں کی تھی۔ "مادیت اور تجربی انتقاد" میں لینن نے شاید ہی کوئی ایسا قضیہ اٹھایا ہو جسے اس سے قبل اینگلز نے پیش نہ کیا ہو۔ اسی طرح لینن کی "فلسفیانہ بیاض" میں شعور کا کردار ما قبل فکر سے انحراف نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے۔ لوکاش کی "تاریخ اور طبقاتی شعور" جہاں کلاسیکی مارکسی جدلیات کے وسط میں موجود ہے تو وہاں اسے چند اہم نکات کے حوالے سے جدلیاتی مادیت کی توسیع بھی کہا جاسکتا ہے۔ اس کا تجزیہ میں آئندہ صفحات پر ذرا تفصیل سے پیش کروں گا۔ یہاں پر اہم نکتہ یہ ہے کہ لینن کی "فلسفیانہ بیاض" کو کلاسیکی مارکسی روایت سے انحراف تسلیم نہیں کیا جاتا، مگر لوکاش کی "تاریخ اور طبقاتی شعور" کو خیال پرستی کی بازیافت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی سب سے ٹھوس وجہ یہ ہے کہ لوکاش نے اس کتاب میں جہاں جدلیاتی مادیت میں معروضی حقیقت کے کردار کو محدود کر کے دکھایا ہے تو وہاں تاریخی مادیت کی ان تعبیروں پر بھی سوالات اٹھائے ہیں جن کے تحت تاریخی مادیت کو ایک سائنس کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے۔ لوکاش کے نزدیک تاریخی مادیت سائنس ہرگز نہیں ہے بلکہ وہ اسے پرولتاریہ کی آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کرتا ہے، جس سے ماخوذ مقولات کا درست اطلاق ایک مخصوص عہد کے معاشی نظام پر ہی کیا جاسکتا ہے۔ "تاریخی مادیت کا اطلاق اسی پر ہونا چاہیے لیکن اس انداز میں نہیں کہ یہ مکمل اضافیت کا امکان پیدا کرے۔ اس سے واحد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تاریخی مادیت درست تاریخی طریقۂ کار نہیں ہے۔ تاریخی مادیت کی ٹھوس سچائیاں مارکس کے مفہوم میں کلاسیکی معاشیات کی سچائیوں کے مماثل ہیں: یہ مخصوص سماجی اور پیداواری نظام کے سچ ہیں" (ص،۲۲۸)۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ تاریخی مادیت کو ایک آئیڈیالوجی کے طور پر سمجھا جائے، کیونکہ لوکاش کے نزدیک "اس مفہوم میں تاریخی مادیت کا فیصلہ کن نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سرمایہ داری نظام کی محرکاتی قوتوں کی کلیت کی تفہیم اور تعقل نے کا عمل بورژوازی کی اذعانی، تجریدی، غیر تاریخی اور خارجی سائنس سے نہیں کیا جاسکتا" (ص،۲۲۹)۔ جبکہ لوکاش کے لیے کلیت، پر صرف اور صرف موضوعی شعور ہی سے گرفت کی جاسکتی ہے، لیکن یہ موضوعی شعور بورژوا فلسفے میں پائے جانے والے انفرادی شعور کے مماثل نہیں ہے، نہ ہی یہ کسی محنت کش کا انفرادی شعور ہوتا ہے۔ یہ موضوعی شعور تاریخ کے اس سبجیکٹ کا شعور ہوتا ہے، جسے سماج میں اپنی حقیقی حیثیت کا ادراک ہونے لگتا ہے۔ اسی شعور کی تشکیل سے انسان ان معاشی قوتوں کو قابو میں کرنے کا اہل ہوگا جو تاریخی عمل میں انسان کو قابو میں کیے رکھتی ہیں۔ لیکن اس کے لیے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ تاریخی مادیت کی حیثیت اس طرح کی آفاقی نہیں کہ اس کے اصولوں کو ہر عہد میں حتمی تصور کرلیا جائے۔ لوکاش کے تاریخی مادیت کے کردار کو محدود تصور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہر عہد کی معاشی ساخت میں 'بنیاد' اور 'بالائی ساخت' کے درمیان قائم ہوئی موافقت کو دوسرے عہد میں تبدیل ہوئی 'بنیاد' اور 'بالائی ساخت' کے مابین موافقت کے لیے ناکافی سمجھتا ہے۔ تاریخی مادیت پر لوکاش کی تنقید کا محرک بھی اس کا موضوعی اور معروضی عمل کے درمیان شناخت کو قائم کرنا ہے، ایسی شناخت جس کے تحت سبجیکٹ کا محض انعکاس یا اس کی تخفیف ہی نہ ہو، بلکہ اس کا کردار فاعلانہ ہو۔ لوکاش کے سبجیکٹ کی حیثیت عملی ہو۔ اگر تاریخی مادیت کو سائنس تصور کرلیا جاتا تو سبجیکٹ کا شعوری فاعلانہ کردار جو سرمایہ داری

نظام میں تبدیلی کے لیے لازمی تھا اس سے انحراف کرنا پڑتا۔ لوکاش جب تاریخی مادیت کو ”پرولتاریہ کی آئیڈیالوجی“ سے تعبیر کرتا ہے تو اس وقت اس کے ذہن میں وہ تجریدی انسان نہیں جس کی تخفیف ہوتی ہے یا جو بورژوا فلسفوں میں فوری طور پر دی گئی خارجی حقیقت کی خود تک تخفیف کو ممکن بناتا ہوا تضادات میں الجھ جاتا ہے۔ اس کے سامنے حسی انسان ہے، جس کا شعور تک ارتفاع ہوتا ہے، جو خود کو اندھی قوتوں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتا، بلکہ ان کا شعور حاصل کر کے انھیں اپنے تابع لانے پر قادر ہے۔ وہ سرمایہ داری سماج جس کی ”معاشی ساخت“ کا تجزیہ لوکاش پیش کرتا ہے، اس میں تعیین کی سطح وہ نہیں کہ جس کے تحت تاریخ کا سبجیکٹ ان تضادات کی تشکیل اور ان تضادات میں اپنے کردار کے مجہول کردار پر اکتفا کرتا ہوا ان تضادات کے ان سطحوں پر پہنچنے کا انتظار کر رہے کہ جہاں پر انقلاب بھی ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس سرمایہ داری نظام کا بحران انسانیت کا بحران بن کر سامنے آتا ہے۔ اس مختصر ابتدائی تعارف میں ایک بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ لوکاش کے نزدیک سماج میں بنیادی تبدیلی از خود برپا نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے وہ تاریخی کے اس سبجیکٹ کو ایک تاریخی کردار سونپتا ہے جو سماج کا اس کی کلیت میں شعور حاصل کر کے اس کے تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ کلاسیکی مارکسیت اور تاریخ کے ایک مختلف عہد میں لوکاش کی مارکسیت میں طریقۂ کار کے اختلاف کے باوجود یہ صفت مشترک ہے کہ پرولتاریہ کو اپنا تاریخی کردار ادا کرتے ہوئے سماج کے اندر بنیادی تبدیلی برپا کرنی ہے۔ کلاسیکی مارکسیت میں یہ عمل پیداواری قوتوں اور پیداواری عمل کے درمیان تضادات کا نتیجہ متصور ہوتا ہے، جبکہ لوکاش کے نزدیک یہ عمل از خود تضادات کا نتیجہ نہیں بلکہ پرولتاریہ کی شعوری جدوجہد کے نتیجے میں رونما ہوتا ہے۔ جونہی ہم لوکاش کی کتاب کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ لوکاش ہر جگہ پر اپنے بنیادی خیال کی حمایت میں مارکس کے پیش کردہ اقتباسات پیش کرتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لوکاش مارکسیت میں کوئی نیا فلسفہ متعارف نہیں کراتا بلکہ مارکس کے ان خیالات کو از سرِ نو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، جنھیں ایک عرصے سے مارکس کے ابتدائی خیالات کہہ کر اور یہ سمجھ کر نظر انداز کیا جاتا رہا ہے کہ اس وقت مارکس پر ہیگلیائی فلسفے کے اثرات موجود تھے۔

لوکاش کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں معروضی حقیقت کے تبدیل ہو جانے سے گزشتہ نظام سے ماخوذ مقولات کارآمد نہیں رہتے، ان مقولات کی حیثیت اس نوع کی آفاقی نہیں ہوتی کہ ان کا تنقیدی جائزہ لیے بغیر ان کا بعد میں متشکل ہوئے سماج پر اطلاق کیا جا سکے۔ لہٰذا لوکاش کے سامنے ان اصولوں کا جائزہ لینا ضروری ہو گیا، جو فطرتی نظام میں انسانی ارتباط کے بعد متشکل ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے لوکاش ’تاریخی مادیت‘ کو تاریخ کے ایک ایسے لمحے میں شک کی نظر سے دیکھتا ہے کہ جب اس کے خیال میں سرمایہ داری سماج کی موجودہ شکل کی تفہیم کے لیے موضوعی شعور کا کردار زیادہ اہم ہے۔ تاریخی مادیت کے تحت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس میں پیداواری قوتوں یا معیشت کا کردار بنیادی نوعیت کا ہوتا ہے، وہ معاشی نظام ہی بالائی ساخت (آئیڈیالوجی، مذہب وغیرہ) کو متعین کرتا ہے۔ اس طریقے سے بالائی ساخت کو معاشی ساختوں کا محض عکس تسلیم کیا جاتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ مارکس اور اینگلز خود کئی بار اس کا انکار کر چکے تھے۔ لوکاش کے اس نکتے کو سمجھنا بہت اہم ہے کہ ”تاریخی مادیت پرولتاریہ کے

زندگی کے فوری اور فطری اصولوں سے پرورش پاتی ہے۔۔۔لیکن اس سے یہ نتیجہ سامنے نہیں آتا کہ یہ علم اور طریقۂ کار سے متعلق رویہ پرولتاریہ کی فطری اور خلقی خصوصیت ہے۔۔۔ یہ درست ہے کہ پرولتاریہ مکمل سماجی حقیقت کا شعوری سبجیکٹ ہے" (ص ۲۱) لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ پرولتاریہ اور معروضی حقیقت کو اس انداز میں الگ الگ کر دیا جائے کہ جس سے کانٹین مفہوم میں قائم ہوئی ثنویت کا تصور ابھر آئے، کانٹ کے مفہوم میں ایک ایسا سبجیکٹ جو خود معروض نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ لوکاش انعکاس کے اس سوال کو پس پشت ڈالتا ہے جس کے تحت سبجیکٹ کے لیے معروضی دنیا اس کی امنگوں کے برعکس اس کی ذات سے باہر موجود ہوتی ہے۔ لوکاش معروضی حقیقت کا انکار نہیں کرتا، بلکہ اس کا نکتہ یہ ہے کہ 'معروضی حقیقت' کو انسانی عمل سے الگ کر کے نہ دیکھا جائے۔ سبجیکٹ کا معروضی حقیقت کے ساتھ جڑے رہنے کا مطلب یہ ہے کہ سبجیکٹ اس معروضی حقیقت کا خالق بھی ہے۔ اس معروضی حقیقت میں ایسے اصول نہیں ہیں کہ جن کا اکتساب کیا جانا چاہیے، بلکہ اپنی عملی سرگرمی سے متشکل ہوئے عمل کا گہرائی میں شعور حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس طرح لوکاش جہاں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان فرق کو سبجیکٹ کے معروضی عمل پر عمل آرا ہونے سے ختم کرتا ہے تو وہاں لوکاش ایک قدم اور آگے بڑھتا ہو شعور کے کردار کو سرمایہ داری نظام میں واضح کرتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی وہ شکل جس کا تجزیہ لوکاش نے پیش کیا، اس میں جو تبدیلی واقع ہوئی، اس کے تحت سب سے اہم چیلنج اس شعور کو دریافت کرنا تھا جو نئے سماج میں "بعد" (Reification) کا شکار ہو چکا تھا۔ لہٰذا ان نئے مقولات کی اس انداز میں تشکیل کرنا ضروری ہو گیا کہ سبجیکٹ اور معروض کی شناخت بنیادی تبدیلی کا راستہ ہموار کر سکے۔ لوکاش اپنی کتاب کے پہلے ہی مضمون بعنوان 'اذعانی مارکسیت کیا ہے؟" میں یہ خیالات پیش کرتا ہے کہ کسی ایک عہد کے نظام سے ماخوذ مقولات کو ایک طریقۂ کار "Method" کے طور پر تو اختیار کیا جا سکتا ہے، لیکن اس طرح کی سائنسی سچائی کے طور پر نہیں کہ جسے آفاقی اصول کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے ہر معاشرے کے لیے ضروری تصور کر لیا جائے۔ یہاں تک کہ "اذعانی مارکسیت" کا مطلب ہی یہ نہیں کہ مارکس کی تحقیقات کو حتمی تصور کر لیا جائے، اگر مارکس بھی آج ہوتا تو اسے نئی تحقیقات سے نئے نتائج برآمد کرنے پڑتے۔" جدلیاتی مادیت سچ تک پہنچنے کا ایک ایسا طریقۂ کار ہے کہ اس کے بانیوں کے اصولوں پر چلتے ہوئے اس میں وسعت، گہرائی اور ترقی ممکن ہے" (ص ۱)۔ فرینکفرٹ فلسفیوں نے لوکاش کے انھی اخذ کردہ مقولات کو ان کی آفاقیت کو تسلیم کرتے ہوئے نہیں بلکہ ایک طریقۂ کار کے طور پر اختیار کرتے ہوئے ایک مختلف عہد میں مختلف طرز پر تشکیل دے کر کسی نہ کسی سطح پر مارکسی فکر کی علمیاتی سطح کے لیے کچھ ایسے چیلنجز سامنے رکھے کہ جن کو نظرانداز کر کے آگے بڑھنا کم از کم نظری مباحث میں ممکن نہ تھا۔

"تاریخ اور طبقاتی شعور" ایک پیچیدہ اور مشکل کتاب ہے جس میں لوکاش کئی اہم خیالات کا تنقیدی جائزہ پیش کرتا ہوا اپنے بنیادی انقلابی تھیسس کی تشکیل کرتا ہے۔ لوکاش کو مارکسی فلسفے میں انقلاب کا راستہ ہموار کرنے کے لیے مارکسیت میں 'توسیع' یا 'گہرائی' کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ جونہی ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں تو سمجھیں کہ ہم نے لوکاش کی کتاب کی تفہیم کی جانب پہلا قدم بڑھا دیا ہے۔ وہ کونسا سماج تھا جس میں مارکسی طریقۂ کار کو استعمال

کرتے ہوئے اسے اس انداز میں سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اذعانی طبع کے مارکسی مفکروں کی جانب سے شدید ردِعمل کا سامنا کرنا پڑا؟ اس سماج کی نوعیت کیا تھی اور اس کا اس جاگیرداری سماج سے کیا تعلق تھا جس میں انسان ابھی تک کلی سماجی عمل کا حصہ بننے کی بجائے فطری عوامل کے ساتھ فیصلہ کن حد تک ارتباط رکھتا تھا۔ "تاریخ اور طبقاتی شعور" کے پہلے ہی باب کے مطالعے سے لوکاش کے فلسفے کے بنیادی خیال کی تفہیم ہونے لگتی ہے۔ لوکاش کو یقین ہے کہ جس تاریخی عہد میں وہ زندہ ہے اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اس سماج کی تھی جس میں مارکس اور اینگلز رہتے تھے۔ لوکاش کے خیال میں "پورے سماجی عمل کی ہیئتیں ایک دوسرے کے ساتھ جدلیاتی تعامل میں مستقل طور پر بدلتی رہتی ہیں" (ص، ۱۳)۔ لوکاش اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ خود مارکس نے جاگیرداری اور سرمایہ داری سماج کی ہیئتوں میں واضح فرق قائم کرتے ہوئے مختلف مقولات کی تشکیل کی ہے۔ جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ "یہ انسانوں کا شعور نہیں جو ان کے وجود (Existence) کا تعین کرتا ہے بلکہ ان کا سماجی وجود ہی ہے جو ان کے شعور کا تعین کرتا ہے" تو یہ کہنا مناسب نہیں رہتا کہ سماجی حقیقت یا انسان کے سماجی وجود میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ سماجی ہیئتوں میں تبدیلی کا عمل لازمی ہے۔ اس تبدیلی کی جدلیاتی تفہیم محض تفکری نہیں بلکہ انسانی عمل و فکر کے جدلیاتی ارتباط سے ممکن ہوتی ہے۔ یہ انسان کا تفکری وجود نہیں بلکہ عملی وجود ہے، لوکاش جس کی جدلیات کی تشکیل کی جانب توجہ مبذول کرتا ہے۔ اس عملی وجود کو جب اپنے عمل کا شعور ہو جائے تو اس کے اپنے وجود کے ساتھ ساتھ سماج میں بنیادی تبدیلی کا بھی امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر سماج انسانی عمل کی پیداوار ہے تو اس 'مکمل' سماج سے انسان کو محض موضوعی بنیادوں پر حذف کر دینے کا مطلب اس 'مکمل' سماج کا انکار کرنا ہے، جو خود موضوعی عمل کے ارتباط سے وجود میں آتا ہے۔ 'مکمل' سماج میں سے موضوعی عنصر کا اخراج ممکن ہی نہیں ہے۔ 'مکمل' کا مفہوم ہی ہیئت اور مافیہا اور نظریہ و عمل کے اشتراک سے واضح ہوتا ہے۔ جاگیرداری سماج میں انسان کا فطرت کے ساتھ ارتباط ہوتا ہے۔ جاگیرداری سماج اس مفہوم میں 'مکمل' سماج نہیں کہ اس کی فطرت سے علیحدگی ہو چکی ہو اور سماجی عمل کا کردار غالب شکل اختیار کر چکا ہو۔ لوکاش، مارکس کے اس خیال کو بنیاد بناتا ہے کہ جس میں مارکس واضح طور پر کہتا ہے کہ انسان کو "حیاتی دنیا، معروض اور حقیقت کو انسانی حسی سرگرمی کے طور پر سمجھنا چاہیے۔" لوکاش کا خیال ہے کہ "انسان کے لیے خود کو "Social Being" کے طور پر جاننا ضروری ہے" جب "وہ خود ہی تاریخی و سماجی عمل میں سبجیکٹ اور معروض بن جاتا ہے" (ص، ۱۹)۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ لوکاش کو یقین تھا کہ بورژوا سماج اس سطح پر منظم ہو چکا ہے جہاں پر اس میں پائے جانے والے تعلقات سماجی لحاظ سے 'کلیت' کی شکل اختیار کر چکے ہیں۔ جاگیرداری سماج فطرت سے مستقل ارتباط کی وجہ سے سماج کی اس خصوصیت سے محروم تھا۔ فطرت سے ارتباط کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حیات سے شعور میں انعکاس 'کلیت' کا حامل نہیں ہے، کیونکہ فطرت کے برعکس سماج میں "حقیقی مفہوم میں انسان ایک سماجی وجود بن جاتا ہے، اور سماج اس کے لیے ایک حقیقت بن جاتا ہے" (ایضاً، ص، ۱۹)۔ لہٰذا اب سماج کو ایک ایسی حقیقت کے طور پر سمجھنا ضروری ہے، جو خود انسان کا تخلیق کردہ ہے۔ فطرت کے ساتھ انسان کا ارتباط کلی طور پر انسان کی حسی سرگرمی کا احاطہ نہیں کرتا، یہ صرف سرمایہ داری سماج ہی

میں ممکن ہو سکا ہے۔ سرمایہ داری نظام کے تحت سماج کی تشکیل خود انسان کی حسی سرگرمی کا نتیجہ ہے، یعنی سماجی معروض اور وہ سبجیکٹ جو اس سماج کو تخلیق کرتا ہے، اس سے الگ نہیں ہے۔ وہ سماج جس میں جاگیرداری نظام کا کردار فیصلہ کن ہوتا ہے اس میں انسان کی سرگرمی سے منسلک غالب عمل سماج کے اندر اس طریقے سے طے نہیں پاتا کہ اس پر کلی طور اس سماج کے اصولوں کا اطلاق کر دیا جاتا، جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا تھا۔ وہ اصول جن کے تحت انسان کو فطرت سے برسرِ پیکار ہونے والا ایسا انسان نہیں جس میں اسے ایک حسی انسان کے طور پر جانا جا سکے اور اس کی عمل کو اس پس منظر میں متعین ہوتے دیکھا جا سکے۔ یہاں سے یہ واضح رہے کہ لوکاش کے پیش نظر ایک ایسا سماج ہے جس میں اس نے فطرت کے کردار کو پس پشت ڈال دیا ہے، اور انسانی ارتباط کو فطرتی اوصاف کے برعکس اس کی حس سے متشکل ہوئے سماج کے طور پر دیکھا ہے۔ لہٰذا اس نکتے پر لوکاش نے اس طبقے کو پیشِ نظر رکھا جو اس سماج کو تخلیق کرتا ہے، جو تاریخ کا حقیقی سبجیکٹ ہے۔ حیاتی عمل سے تخلیق شدہ سماج، جس کو اس نے خود ہی تخلیق کیا ہے۔ لہٰذا جب وہ اس سماج کو اپنے عمل سے خود خلق کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اپنے ہی بارے میں، اپنی ہی سرگرمی کا علم حاصل کرنا ہے، کیونکہ جس سماج کو اس نے خلق کیا ہے اس سماج کو وہ جان سکتا ہے۔ سماج کسی 'فرد' کا تخلیق شدہ نہیں، بلکہ اسے پرولتاریہ خلق کرتا ہے، اس لیے وہی اس کو جان کر اس میں بنیادی تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ "پرولتاریہ ایک ہی وقت میں اپنے ہی علم کا سبجیکٹ اور معروض بھی ہے" (ص ۲۰)۔ حیرت انگیز نکتہ یہ ہے کہ لوکاش کا خیال ہے کہ اسی سماج میں وہ بُعد کا شکار ہو چکا ہے۔ اس بُعد کو کیسے دور کر کے ایک ایسے سماج کو ممکن بنایا جائے کہ جس میں بیگانگی کا احساس نہ رہے، بلکہ اس سماج کی حیثیت حقیقی معنوں میں سماجی ہو جائے؟ اس کا جواب ہم اگلے صفحات پر تلاش کریں گے۔ اس باب میں میرا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ لوکاش کی کتاب "تاریخ اور طبقاتی جدوجہد" میں تین مختلف جہات کا فلسفیانہ تجزیہ پیش کیا جائے: سب سے پہلے یہ کہ 'جنس' کا اس سرمایہ داری سماج میں کیا کردار ہے جس میں وہ پیوست ہو چکی ہے، وہ اس سماج کی باطنی وحدت کو کیسے منتشر کرتی ہوئی بورژوا فلسفوں کو اس ناقابل تحلیل تضادات میں پھنسا دیتی ہے کہ جہاں سے بورژوا فلسفوں میں سبجیکٹ اور معروض کے درمیان حتمی شناخت تقریباً ناممکن ہو جاتی ہے، اس کے بعد یہ کہ اس شناخت کو کیسے ممکن بنایا جائے؟

"تاریخ اور طبقاتی جدوجہد" میں لوکاش کا سب سے بنیادی خیال، سماج کا 'بُعد' کا شکار ہو جانا ہے، یہ خیال نہ صرف مارکس کے "۱۸۴۴ کے مسودات" میں "Estranged Labour" کے عنوان سے لکھے گئے باب میں موجود ہے بلکہ مارکس کی شہرہ آفاق تصنیف 'داس کیپیٹل' کے پہلے باب کے ایک سیکشن "Fetishism of Commodities" میں بھی موجود ہے۔ لوکاش نے مارکس کے اسی سیکشن کو بنیاد بناتے ہوئے اپنے موقف کی تشکیل کی ہے۔ اس سے پہلے کہ میں لوکاش کے فلسفے کا مربوط انداز میں مطالعہ پیش کروں، یہ ضروری ہے کہ پہلے مارکس کے اس فلسفے کا جائزہ پیش کیا جائے جو لوکاش کے 'فلسفہ بعد' کا اصل محرک ہے۔

وہ مارکسی مفکر جو مارکسیت کی میکانکی تشریحات سے متفق نہیں ہیں ان کے نزدیک "بعد" کا فلسفہ مارکس کے فلسفے میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تسلیم کرنے کا مطلب مارکس کی تصانیف کو ابتدائی اور 'پختہ' دور میں

تقسیم کرکے دیکھنا نہیں ہے بلکہ مارکس کی ابتدائی تصانیف جیسا کہ "۱۸۴۴ کے مسودات"، "مقدس خاندان"، "فلسفے کا افلاس" اور "دی جرمن آئیڈیالوجی" کو اس کے پختہ دور کے فلسفے کے درمیان رکھ کر دیکھنا درست ہے۔ جن مفکروں نے مارکس کی فکر کو دو ادوار میں بٹا ہوا دیکھا، انھوں نے ہی مارکسی فکر کے اس پہلو سے نجات حاصل کرنا چاہی جس میں 'بعد' کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ مارکس کی شہرۂ آفاق تصنیف "سرمایہ" کے پہلے ایڈیشن میں "Commodity Feteshism" (اصتنام شے) پر لکھا گیا سیکشن شامل نہیں تھا، اس سیکشن کو دوسرے ایڈیشن میں شامل کیا گیا تھا، جس سے اس کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے۔ "۱۸۴۴ کے مسودات" اور "سرمایہ" میں "اصتنام شے" پر لکھے گئے سیکشن میں حیرت انگیز طور پر فکری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں جگہوں پر فلسفۂ بعد کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ سرمایہ داری سماج کی اس نقطۂ نظر سے تفہیم کہ اس میں بنیادی تبدیلی کا امکان پیدا ہو سکے۔ مارکس کے فلسفۂ بُعد کے اثرات کو جاننے کے لیے سرمایہ داری نظام کو بحیثیت کل سمجھنا ضروری ہے، تاکہ اس سے بُعد کے اثرات کا جائزہ لیا جا سکے۔ 'بُعد' کا سوال اس وقت اٹھتا ہے جب اشیاء کو بطور اجناس پیدا کیا جاتا ہے۔ اس عمل سے اجناس ایک طرح کا پوجمانی روپ اختیار کرکے سماج کے حقیقی عمل کو دھندلا دیتی ہیں۔ مارکس کو اس اجناس کے اس کردار کا بخوبی ادراک تھا اس لیے اس نے 'بُعد' کو سرمایہ داری نظام کی ایک بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا ہے۔ "سرمایہ" کے پہلے باب کا مطالعہ کرنے ہی سے عیاں ہو جاتا ہے کہ مارکس کتنی باریکی سے 'جنس' کے سماجی کردار کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ جنس کی پیداوار اور اس کا ذخیرہ محض سرمائے کے ارتکاز کا باعث ہی نہیں بنتا، بلکہ مبادلے کے دوران جنس کی گردش سماج عمل کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ مارکس کے نزدیک جنس حیرانگی کی حد تک 'پُراسرار' ہے، مگر جنس یہ 'پُراسراریت' کہیں باہر سے حاصل نہیں کرتی بلکہ یہ پُراسرایت اس کی اپنی شکل ہی سے اس وقت حاصل کرتی ہے، جب یہ دوسری اجناس سے مبادلے میں آتی ہے۔ اگر جنس کی قدر کا تعین اس کے استعمال سے کیا جائے تو اس کی پوجمانی خصوصیت عمل میں نہیں آتی۔ مبادلے میں آتے ہی جنس پُراسرار شکل اختیار کرتے ہوئے خود کو ایک عجیب چیز کے روپ میں پیش کرتی ہے۔ جس سے نہ صرف سماجی عمل ایک مختلف سطح پر متعین ہونے لگتا ہے بلکہ ذہن اس عمل سے مختلف قسم کے خیالات کو جنم دینا شروع کر دیتا ہے۔ ویسے تو جنس انسانی ہاتھ کی پیداوار ہوتی ہے مگر ایک ماورائی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ چند لوگ جنس کو پیدا کرتے ہیں، اس کے بعد اسے بیچتے ہیں، اس طرح خرید و فروخت کا عمل جاری رہتا ہے، اس لیے جنس کا کردار اتنا پیچیدہ نہیں ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ جنس سماج کی کل حرکت کو متعین کرتی ہے۔ اجناس کا ارتقا سرمایہ داری نظام کا ارتقا ثابت ہوتا ہے۔ سماج کو 'بُعد' کی اس سطح تک لے جاتا ہے کہ لوگ اپنی ہی سرگرمی سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔ انسان خود اپنے لیے سماجی حقیقت بننے کی بجائے اشیاء کو ایک سماجی حقیقت تصور کر لیتا ہے۔ انسان کی قدر و منزلت، اس کے درمیان رشتوں کا تعین اشیاء سے ہوتا ہے۔ جنس سرمایہ داری سماج میں جہاں سرمائے کے ارتکاز کا باعث بنتی ہے تو وہاں جب وہ خارجی معروض کی شکل اختیار کرکے انسانی ذہن میں منعکس ہوتی ہے تو اپنی متحیر کر دینے والی ہیئت کی وجہ سے انسانی ذہن میں عجیب و غریب فلسفوں کو جنم دیتی ہے۔ مارکس

کے جنس کے تجزیے سے آغاز کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صنعتی سماج کی جس شکل کا تجزیہ مارکس کرتا ہے اس میں جنس کا کردار انتہائی بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس سے پہلے کے سماج میں جنس کے کردار کا جائزہ لیں مناسب یہ ہے کہ انسان کی محنت اور جنس کے درمیان تعلق کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ یہ ایک سادہ سی حقیقت ہے کہ جنس خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ انسان فطرتی مواد کو اپنی محنت سے تبدیل کر کے جنس بناتا ہے۔ جنس خود انسانی محنت کی پیداوار ہے، جو سماجی ارتقا میں خارجی معروض کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے، توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ یہ معروض خود انسان کا پیدا کردہ ہے، جو اس سے بیگانہ ہو کر خود مختار حیثیت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ مارکس کے الفاظ میں "پہلی بات یہ کہ پیداواری اعتبار سے مفید محنتیں جتنی بھی متنوع کیوں نہ ہوں، یہ ایک جسمانی حقیقت ہے کہ وہ انسانی اعضا کا تفاعل ہیں، اور یہ کہ اپنی نوعیت اور ہیئت سے قطع نظر، اس طرح کا ہر تفاعل لازمی طور پر انسانی دماغ، اعصاب، عضلات اور حیات کا صرف ہے" (سرمایہ، ۱۶۴)۔ مارکس کا یہ اقتباس اس حوالے سے بھی ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس میں مارکس نے اجناس کو انسانی محنت کی اصل پیداوار قرار دیا ہے جن میں انسانی محنت مجسم ہو جاتی ہے۔ اجناس کے اندر انسان کے اعضا کے ذریعے اس کی محنت کے شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان خود ان میں شامل ہے۔ جب انسان اجناس کو پیدا کرتے ہیں تو اس پیداواری عمل کے دوران ان کے مابین ایک رشتہ قائم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ان کی محنت کے کردار کو سماجی کردار کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ سرمایہ داری سماج میں پیداواری عمل کے درمیان کا رشتہ اصل رشتے کے طور پر ان کے سامنے نہیں آتا۔ اس نظام کے تحت یہ عمل پوشیدہ رہتا ہے کہ جب انسان پیداواری عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں تو اس وقت ان انسانوں کے مابین کیا رشتہ موجود ہوتا۔ اس کے برعکس ان انسانوں کے مابین پایا جانے والا رشتہ اشیاء کے درمیان رشتے کے طور پر سامنے آتا ہے، یا ان انسانوں کے درمیان رشتے کی وہ شکل اختیار کر لیتا ہے جو اشیاء کے تبادلے کے دوران متشکل ہوتا ہے۔ "جنس کے پُراسرار کردار کی اصل حقیقت یہ ہے کہ جنس انسانی محنت کی سماجی خصوصیت کو محنت کی پیداوار کی معروضی خصوصیت کے طور پر منعکس کرتی ہے جیسا کہ یہ ان چیزوں کی سماجی وفطرتی خصوصیت ہو" (ایضاً، ص ۱۶۴_۱۶۵)۔ آسان الفاظ میں یوں کہ جب انسان خود جنس کو پیدا کرتے ہیں تو اس جنس کو انسانی محنت کی پیداوار کے طور پر سمجھا جانا چاہیے، مگر سرمایہ داری سماج کی حقیقت اس کے الٹ ہے اس میں انسانوں کو اپنے درمیان کا رشتہ اشیاء کے درمیان رشتے کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جب اجناس کی پیداوار کا عمل جاری ہوتا ہے تو اصل رشتہ تو انسانوں کے مابین ہوتا ہے، جب وہ پیداواری عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ لیکن جونہی وہ اشیاء کو پیدا کرتے ہیں اور مبادلے کا عمل شروع ہوتا ہے تو ان کو ایسا لگتا ہے کہ اصل رشتہ ان کے اپنے درمیان نہیں بلکہ اشیاء کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جب اشیاء کے درمیان پایا جانے والا رشتہ اولین حیثیت اختیار کر لیتا ہے تو انسانوں کے درمیان سماجی رشتوں کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے۔ اشیاء مقدم ٹھہرتی ہیں۔ یہی وہ پیداواری عمل ہے جو انسانوں کو اپنے تابع کر لیتا ہے۔ جو کردار انسانوں کو ادا کرنا ہوتا ہے وہ اشیاء ادا کرتی ہیں۔ تبادلے کے دوران اشیاء کے درمیان رشتہ اصل شکل اختیار کر کے پختہ ہو چکا ہوتا ہے۔ سماجی حوالوں سے ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ یہ جاننے کی کوشش ہی نہیں

کرتے کہ سماجی زندگی میں اشیاء جو شکل اختیار کر چکی ہیں، ان کی اصل حقیقت کیا ہے؟ لوگ سماجی حرکت کو فطری تصور کرتے ہوئے قبول کر لیتے ہیں۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ سماجی زندگی کا تجزیہ ایک طرف تو یہ ثابت کر دیتا ہے کہ سماجی زندگی کی جس سطح پر انسان پہنچ چکا ہے اور جسے حقیقت تصور کر رہا ہے وہ حقیقت نہیں ہے۔ مبادلہ کے دوران انسانوں اور اشیاء کے درمیان جو رشتے قائم ہوئے، جن کے تحت اجناس کی گردش کا تسلسل ایک حقیقت کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔ اجناس کے درمیان تعلق اپنی انتہاء کو زر کی شکل میں پہنچتا ہوا ایسا دراصل سماجی زندگی کا ایسا زاویہ ہے اختیار کر لیتا ہے جس کے نیچے حقیقی انسانی زندگی کا جوہر چھپا رہتا ہے۔ مارکس کا جنس کا تجزیہ ہمیں اس جوہر تک پہنچا دیتا ہے۔

مارکس نے اجناس کے پوجمانی کردار کو سرمایہ داری نظام میں ایک مخصوص طریقۂ پیداوار کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ جب یہ طریقۂ پیداوار انجام کو پہنچتا ہے تو اشیاء کا پوجمانی عمل بھی ختم ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اہم نکتہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ محض طریقۂ پیداوار یا پیداواری قوتوں کا ارتقاء جو نئی پیداواری قوتوں کو جنم دیتا ہے، اس کی تبدیلی اشیاء کے پوجمانی کردار کو ختم نہیں کرتی، کیونکہ اس طریقۂ پیداوار میں پیداواری قوتوں کے ترقی کرنے کے باوجود اجناس کو مبادلے اور نفع کمانے کی غرض سے پیدا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ نام نہاد "Late Capitalism" میں اجناس کا پوجمانی کردار مزید پختہ ہوتے ہوئے حقیقت کو مزید دھندلا کرتا جا رہا ہے۔
انسانی محنت کے حقیقی سماجی کردار کا اجناس کے مبادلے کے دوران مخفی ہو جانے کا مطلب ان تمام رشتوں کے مخفی ہو جانے سے ہوتا ہے، جو انسانی محنت کے حقیقی سماجی کردار میں خود کو نمایاں کر سکتے ہیں۔ جب اجناس کا ایک دوسرے سے مبادلہ ہوتا ہے تو انسانی محنت کا کردار مخفی ہوتا چلا جاتا ہے۔ مبادلے کا یہ عمل محض اجناس کے مبادلے تک محدود نہیں رہتا، بلکہ یہ ایک جست لگا کر آگے بڑھتا ہے۔ اجناس چونکہ انسانی محنت کی پیداوار ہیں جس سے ان میں کتنی محنت مجسم ہو چکی ہے، اس کا تعین مدتِ محنت سے کیا جاتا ہے، اس لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ اپنے معروضی مبادلاتی کردار میں چونکہ تمام اجناس قیمتیں ہوتی ہیں، اس لیے وہ یکساں قیمت کی حامل ہیں۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے زر وجود میں آتا ہے۔ زر اجناس کے درمیان ان کی قیمتوں کی نمائندگی کرتا ہوا ایسی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ یہ خود میں ایک الگ حقیقت متصور ہونے لگتا ہے۔ دیکھا جائے تو زر کا کردار ان اجناس کے درمیان قیمتوں کی نمائندگی کرنا ہے جو انسانی محنت کی پیداوار ہیں، لیکن زر اس عمل سے الگ ایک آزاد اور حقیقی وجود کے طور پر سامنے آتا ہے، جو پیداواری عمل کے دوران قائم ہوئے حقیقی انسانی کردار کو مستقل طور پر مخفی رکھنے کا فریضہ ادا کرتا رہتا ہے۔ اجناس کے پوجمانی کردار کی یہ اعلیٰ ترین شکل ہے جس میں انسانی ہاتھ کی پیداوار بالآخر زر کی شکل میں ایک ایسے غالب کردار کو جنم دیتی ہے، جو حقیقی پیداواری عمل پر انعکاس کے رجحان کو ختم کرتا چلا جاتا ہے۔
اس طرح مارکس نے سرمایہ داری نظام میں اجناس کے کردار کی بنیاد پر ان قوانین کا تجزیہ پیش کرتا ہے، جو حقیقی رشتوں کی بجائے ان مصنوعی رشتوں کو جنم دیتے ہیں، جن کو حقیقت تصور کر لیا جاتا ہے۔ پوجمان شے کے بارے میں مارکس کا تجزیہ سرمایہ داری سماج کی حرکت کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہے۔ مارکس کے تجزیے کی اس انداز میں تفہیم کہ

پوجمان شے کے حقیقی کردار کو واضح کرنے کی بجائے اس کو حقیقت تصور کرلیا جائے۔اسی صورت ممکن ہے جب اصتسنام شے کے بارے میں مارکس کے تجزیے کو سرمایہ داری نظام کو بحیثیت کل دیکھتے ہوئے نظر انداز کر دیا جائے۔مارکس نے وہ مصنوعی حقیقت دکھائی جس کو پیش نظر رکھنا سرمایہ داری نظام کے تحت جنم لینے والے سماجی اور ثقافتی بحران کو روکنے کے لیے ضروری تھا۔ یہ صرف فلسفے کا ہی بحران نہیں تھا بلکہ اس بحران کا اظہار انفرادی شناخت،ادب وآرٹ وغیرہ میں بھی شروع ہو چکا تھا۔مارکس کو اندازہ تھا کہ اس بحران کو فلسفے کے ان تجریدی اصولوں کے ذریعے سے حل نہیں کیا جاسکتا،بورژوا سماج میں ان تجریدی اصولوں کے بارے میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان کی حیثیت ماورائے تاریخ اور کسی فوق تجربی حقیقت کی عکاسی کرتی ہے۔مارکس فیورباخ پر لکھے گئے مقالوں میں تھیوری اور عمل کے درمیان تعلق کو واضح الفاظ میں پیش کرتا ہے۔مارکس دوسرے مقالے میں لکھتا ہے کہ معروضی سچ کے سوال کو سوچ سے حل نہیں کیا جاسکتا،کیونکہ یہ ایک عملی سوال ہے۔مارکس آٹھویں مقالے میں لکھتا ہے کہ ”کل سماجی زندگی لازمی طور پر عملی ہوتی ہے۔وہ تمام اسرار جو تھیوری کو پُر اسراریت کی جانب لے جاتے ہیں بالآخر ان کا عقلی حل انسانی عمل میں ہی ممکن ہوتا ہے“(دی جرمن آئیڈیالوجی،ص،۱۲۲)۔یہاں پر مارکس دو اہم نکات کی جانب توجہ مبذول کراتا ہے:ایک یہ کہ تمام سماجی حقیقت عملی ہوتی ہے،دوسرا یہ کہ فلسفیانہ یا نظری مباحث کے تضادات کا حل عمل سے ہی ممکن ہوتا ہے۔لوکاش کے فلسفہ بعد کی بنیاد ان دو نکات پر ہے۔لوکاش جس حقیقت سے نبرد آزما ہے وہ لازمی طور پر سماجی اور تاریخی ہے،جو انسان کی اپنی تخلیق ہے۔وہ حقیقت خود انسان نے اپنی عملی سرگرمی سے تشکیل دی ہے۔

سماجی حقیقت اور ان جامد تجریدی اصولوں کے مابین موافقت قائم کرنی سماج کو آگے لے جانے کے لیے ضروری ہے۔اس لیے فلسفے کو سماجی حقیقت کے ساتھ تعلق میں آکر ایک انقلابی کردار ادا کرنا ہے،تاکہ اس بحران پر قابو پایا جاسکے۔لہٰذا یہی وہ نکتہ ہے جہاں فلسفے کے تجریدی یا خالص علمیاتی کردار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔لوکاش بلاشبہ مارکس کے انھی اصولوں کی پیروی کرتا ہوا سرمایہ داری نظام میں جنس کے اس کردار سے آغاز کرتا ہے جو مکمل طور پر بُعد کا شکار ہو چکا ہے۔اسی سے آغاز کرتے ہوئے مارکس ہی کی طرح لوکاش جرمن کلاسیکی فلسفے کی جڑیں اس مخصوص عہد میں دکھاتا ہے،جو مختلف تضادات کی زد میں آچکا تھا۔

ویسے تو ”تاریخ اور طبقاتی شعور“ کے تمام مضامین ہی اہمیت کے حامل ہیں،تاہم ”بُعد اور پرولتاریہ کا شعور“ کے عنوان سے لکھے گئے مضمون میں لوکاش کے ان تمام خیالات کا احاطہ کیا جاسکتا ہے،جو اس کتاب کے دیگر مضامین میں پائے جاتے ہیں۔یہ مضمون اس حوالے سے بھی اہم ہے کہ اسی مضمون میں پائے جانے والے خیالات کی بنیاد پر ہی لوکاش کو ”خیال پرست“ اور ”انسان پرست“ جیسے القابات سے نوازا گیا تھا۔اس مضمون کے آغاز میں ہی لوکاش واضح کر دیتا ہے کہ وہ جس سماج کا تجزیہ پیش کر رہا ہے،اس کی نوعیت کیا ہے۔مذکورہ مضمون کو لوکاش نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔پہلے حصے میں جنس کے غالب کردار کو بنیاد بنا کر اپنے فلسفہ بُعد کو واضح کرتا ہے۔لوکاش کے فلسفۂ بُعد کی تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ پہلے سرمایہ داری سماج میں جنس کے غالب کردار سے آغاز کیا جائے۔

لوکاش کے جدلیاتی فلسفے کی بنیاد جنس کے اس غالب کردار پر رکھی گئی ہے جو سماج میں اس طرح سرایت کر چکی ہے کہ اس کو صرف اور صرف ایک آفاقی مقولے کے طور پر یعنی ایک 'کل' کی حیثیت سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ جنس کا سماج کے ہر حصے میں سرایت کر جانے سے مراد یہ ہے کہ یہ انسانی شعور میں بھی کچھ اس طرح سرایت کر چکی ہے کہ انسانی شعور اس کے وضع کردہ کردار سے ماوراء ہو کر سوچنے کی اہلیت کھو چکا ہے۔ شعور سے مراد بورژوا دانشوروں کا وہ شعور ہے، تفکری ہیئت سے آغاز کرتا ہوا عمل پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ عمل قبل از ارتباط اس خود مختاری کا مرہونِ منت ہے جس میں حقیقی لازمیت کا فقدان ہے اس لیے اس کی حیثیت اپنی تمام تر ترجیح کے باوجود ہیئتی یا تجریدی ہی رہتی ہے۔ موضوعی اور معروضی شناخت کا وہ فلسفہ جس کی تکمیل کی کاوش اور رجحان کلاسیکی جرمن فلسفے کی خصوصیت رہی ہے، تمام تر کوشش کے باوجود اس شناخت کا قائم ہونا عمل میں نہیں آ سکا جس کی تکمیل بُعد کے کاٹنے کے لیے ضروری تھی۔ بورژوا فلسفیانہ شعور مقرونی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام ہو چکا ہے۔ مقرونی سے مراد وہ حقیقت جو کہ انسان کی تخلیق کردہ ہے لیکن انسان خود ہی اس سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔

لوکاش کے مطابق جب سرمایہ داری نظام میں پیداوار اور باز پیداوار کا عمل مسلسل جاری رہتا ہے تو یہ نظام معاشی لحاظ سے ارتقائی مراحل طے کرتا رہتا ہے۔ بُعد کی ساخت انسانی شعور میں گہری سرایت کی جاتی ہے۔ انسان اس عمل کو ایک اٹل حقیقت تصور کر لیتا ہے جس کا وہ خود خالق ہوتا ہے۔ جب جنس ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی سماج کی ہر جہت میں گہری پیوست ہو چکی ہوتی ہے تو بورژوا دانشور اس کو اٹل حقیقت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ تعقلی فلسفوں کا سہارا لیتے ہوئے ایسے قوانین متعارف کراتے ہیں جن کو وہ ازلی و ابدی تصور کرتے ہیں۔ "سرمایہ داری نظام کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ صرف پیداواری تعلقات کو اپنی ضروریات کے مطابق نہیں ڈھالتا، بلکہ یہ ابتدائی سرمایہ داری کی ان اشکال کو بھی جذب کر لیتا ہے جو قبل از سرمایہ داری نظام میں، پیداوار سے الگ موجود ہوتی ہیں؛ یہ ان کو تبدیل کر کے ریڈیکل سرمایہ داری میں متحد کر لیتا ہے"(ص، ۹۳)۔ لوکاش سرمایہ داری کی اس خصوصیت پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ یہ فلسفہ سرمایہ داری نظام میں بُعد کے عمل کا اپنی معاشی بنیادوں سے الگ ہو جانے سے سامنے آتا ہے کہ جس کے مطابق اس عمل کو اس کی بنیادوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے سمجھا نہیں جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تعقلی فلسفوں میں سماج کا یہ ارتقاء، پیداواری بنیادوں اور ان سے متعلقہ ہیئتوں کے درمیان تعلق کو مسلسل نظروں سے اوجھل رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود چونکہ سرمایہ داری نظام سماج کی ہر جہت کو خود میں ضم کرتا چلا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سرمایہ داری نظام کو بحیثیت 'کل' ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ پیداواری عمل کی ترقی اور اس کے نتیجے میں جنم لینے والے نئے تقاضے پیداواری شعبے میں تخصیص کو جنم دیتے ہیں، جس سے بورژوازی کے نقطۂ نظر سے 'مکمل' کے رجحان کو زک پہنچتی ہے، کیونکہ اس عمل سے تقسیم محنت کا عمل تیز تر ہو جاتا ہے۔ تقسیم محنت کی شدت سماج کی کلیت کو چیلنج کرتی ہے۔ جس سے طبقاتی تضادات شدت اختیار کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس کمی کی تکمیل کے لیے سرمایہ داری نظام کے اپنے تقاضوں کی تکمیل کے لیے ریاست اور اس سے متعلقہ قانون کا ایک ایسا نظام مرتب کیا جاتا ہے جو اس کی اپنی ضروریات سے ہم آہنگ

ہو سکے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے لوکاش نے جرمن ماہرِ سماجیات میکس ویبر کے اس فلسفے کا حوالہ دیا ہے، جس کا تجزیہ اس نے، سرمایہ داری سماج میں سرمائے کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، پیش کیا تھا۔ میکس ویبر کا شمار ان ماہرِ عمرانیات میں ہوتا ہے جس کی تھیوری کے مغربی سیاسی اور سماجی عمل پر فیصلہ کن اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ حقیقت میں ویبر سرمایہ داری نظام کا ایک ایسا معذرت خواہ کردار ہے جسے مارکس کے نعم البدل کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ چونکہ ویبر کی تھیوری سرمائے کے محافظوں کو سرمائے کے تحفظ کا درس دیتی ہے اس لیے مغرب میں ویبر کی قبولیت کوئی حیران کن امر نہیں ہے۔ لوکاش کے نقاد عمومی طور پر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے ویبر کی Formal "rationalisation" جو کنٹرول اور "حساب یا گنتی" کے اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے "ہیئتی عقلیت" کو اس کے سماجی مافیہا کے مقابل توسیع دیتی ہے۔ اسے باتمام وکمال قبول کرلیا ہے۔ یہ درست ہے کہ لوکاش نے ویبر کی ہیئتی عقلیت کو قبول کرلیا ہے۔ مگر لوکاش کی ہیئتی عقلیت کی قبولیت محض اس لیے ہے تاکہ اس کی ان حدود کا تعین کرلیا جائے جن کو عبور کرنے کی صلاحیت ہی اس ہیئتی عقلیت میں نہیں ہوتی۔ لہٰذا لوکاش کی قبولیت صرف اس کا جامع اور مربوط انداز میں ابطال کرنے کی خاطر ہے۔ لوکاش اسے مقرونی سماجی مافیہا کے مقابل رکھ کر جانچتا ہے۔ اس کے تفاعل کی وسعت اور گہرائی کا تعین کرتا ہے۔ سرمایہ داری نظام کی وہ جہت جس میں بحران کا آغاز ہو چکا تھا، اس بحران کی عدم شناخت اور ہیئتی عقلیت کے تفاعل پر مسلسل زور دینا اس نظام کی شکست ہے۔ سرمایہ داری نظام جس پیرائے میں عمل کرتا ہے اس پیرائے میں ہیئتی عقلیت حقیقی سماجی مافیہا کے اس تضاد تک نہیں پہنچتی جس کی تحلیل معیاری جست لگانے کے لیے ضروری ہے۔ پہلے ہی سیکشن میں لوکاش یہ ثابت کر دیتا ہے کہ 'کلیت' یا 'مکمل' تک نہ پہنچنا تعقلی فلسفوں کی نیت نہیں ہے۔ تعقلی فلسفے ایک مربوط نظام کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے ہیں، تاہم یہ تعقلی فلسفوں کی معذوری ہے کہ وہ تمام تر کوششوں کے باوجود 'مکمل' کا علم حاصل نہیں کر سکے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں لوکاش مغربی فلسفے کے خاتمے کا اعلان کرتا ہے۔ لیکن یہ خاتمہ اس نوعیت کا نہیں کہ جس سے یہ کہا جا سکے کہ فلسفے کی حدود کا تعین کیے بغیر اس کو خیرباد کہہ دیا جائے۔ یہاں خاتمے سے مراد اس ہدف کا عدم حصول ہے جو تعقلی فلسفہ اپنے لیے مرتب کرتا ہے۔ مگر اس کے حصول میں ناکام رہتا ہے (آگے چل کر میں یہ دکھاؤں گا کہ کس طرح لوکاش نے عظیم جرمن فلسفیوں کانٹ اور ہیگل کے فلسفوں کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ کس طرح کانٹ کے فلسفے کا تضادات میں پھنس جانا اور عمل میں اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کرنا، جبکہ ہیگل کا 'تاریخ' پر زور دینے کے باوجود ماورائے تاریخ 'مطلق' کے فلسفے پر انحصار اور انسانی حوالوں سے عملی اور تفکری انسان کے مابین پائے جانے والے افتراق کو نظرانداز کرنا، ان فلسفوں کی معذوری کو عیاں کرتا ہے)۔ وہ ہدف ایک نظام کی مربوط انداز میں تشکیل کرنا ہے، لیکن ہیئتی عقلیت ایک پیرائے میں جن مقولات پر انحصار کر کے کام کرتی ہے، ان مقولات کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہے کہ وہ 'کل' کا احاطہ کر لے۔ 'کل' کا احاطہ نہ کرنا بورژوا فلسفوں کے مقولات کی وہ تحدید ہے جس کو وسعت نہ دینا بالآخر ان کو اس سطح پر لے جاتا ہے کہ وہ 'کل' کو جبر سے منسلک کرتے ہوئے اس کا انکار کرنے لگتے ہیں۔ دیکھا جائے تو مابعد جدید فکر میں 'کل' کا انکار اور اس کے تخصیصی حصول پر زور دینا اس ہیئتی عقلیت کی شکست ہے جس کی

معذوری کو لوکاش پہلے ہی عیاں کر چکا تھا۔ لوکاش یہ بھی واضح کر چکا تھا کہ 'کل' تک رسائی حاصل نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ہیئتی عقلیت اس کی کوشش نہیں کرتی۔ اس کی کوشش ہی یہ ہے کہ حقیقی سماجی مافیہا کو اپنے مقولات میں ضم کر دے۔ مابعد جدید مفکروں نے اسی 'حساب' اور 'کنٹرول' کے فلسفے کے تحت بیسویں صدی کی تمام ہولناکیوں کو دیکھا۔ لیکن لوکاش نے جہاں انسانی بنیادوں پر ان تضادات کو دکھایا جن کی تحلیل حقیقت میں اس پیرائے کی تحلیل ہے جس میں رہ کر سرمایہ داری نظام کام کرتا ہے، تو وہاں مابعد جدید مفکروں نے بورژوا عقلیت کی 'کل' تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کو ہی حتمی سمجھ کر 'کلیت' کے خلاف محاذ تیار کر لیا۔ انھوں نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ ہیئتی عقلیت تو خود ایک طرح کے تخصیصی اور مائکرو رجحان کی حامل ہے۔ مائکرو کا 'حساب' اور 'کنٹرول' عقلیت کے منافی نہیں بلکہ لوکاش کی کلیت کے مفہوم میں ہیئتی عقلیت کی تحدید کے مماثل ہے۔

''تاریخ اور طبقاتی شعور'' کا سب سے بنیادی درس موضوعی اور معروضی شناخت کو قائم کرنا ہے۔ لیکن اس شناخت کی تکمیل کسی ''عظیم فرد'' کے عظیم ذہن کے سر کے اندر واقع نہیں ہوتی۔ لوکاش یہ ثابت کرتا ہے کہ کلاسیکی جرمن فلسفہ اس شناخت کو قائم کرنے میں ناکام رہا ہے، لیکن اس کے باوجود کلاسیکی جرمن فلسفے میں ان عمل کی تشکیل کی جانب قدم اٹھایا جا چکا تھا جو بُعد سے نجات کے لیے ضروری تھے۔ اس حوالے سے جرمن فلسفہ مغربی فلسفے میں ایک معیاری جست لگاتا ہے، ایک ایسی جست جس کا اس سے قبل کے فلسفے میں مکمل فقدان رہا ہے۔ لوکاش کے مطابق جرمن فلسفے میں اس معیاری جست کو عمانوئیل کانٹ کی تین اہم تصانیف میں دریافت کیا جا سکتا ہے۔ ہر وہ اہم رجحان جو لوکاش کو شعوری موضوعی اور معروضی شناخت کی تشکیل کے لیے درکار ہے وہ کانٹ کے فلسفے میں دستیاب ہے، لیکن لوکاش کے مفہوم میں اس کی تشکیل درست طور پر نہیں ہو سکی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کانٹ سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہے، بلکہ لوکاش کے بقول اس کی تشکیل اس لیے بھی نہیں ہو سکتی تھی کہ جس سماجی معروضیت کی کانٹ تشکیل کر رہا تھا، وہ بُعد کا شکار ہو چکی تھی، کانٹ کے فلسفے میں 'فوری' کا سوال تو حل ہوتا ہے مگر 'ارتباطی' کا مفہوم اس لیے متشکل نہیں ہوتا کیونکہ کانٹ ارتباط کے سوال کو ہی نظر انداز کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود بُعد کا شکار سماج میں فوری طور پر دی گئی معروضیت میں جن تضادات کا جنم لینا ایک لازمی امر تھا'' کانٹ کی بحیثیت فلسفی عظمت جو اس حقیقت میں پنہاں تھی کہ دونوں صورتوں میں اس نے مسئلے کی ناگزیریت کو مخفی رکھنے کی خاطر اس کی بلاجواز اذعانی تحلیل کی کوشش نہیں کی۔ اس نے تضادات کو بالکل جوں کا توں پیش کر دیا'' (ص۔ ۱۳۴)۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ''عقلِ محض'' شے فی الذات تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ وہ کون سی حقیقت تھی جس تک رسائی ممکن نہ تھی اور کانٹ اس کی کیا وجوہ بیان کرتا ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ''عقلِ محض'' حقیقی اشیاء کا علم حاصل کرنے سے قاصر ہے تو اس کا مطلب یہ کہ ''عقلِ محض'' ان معروضی تضادات میں الجھ جاتی ہے، جو کو فہم (understanding) کے وضع کردہ تجریدی مقولات کے تابع لانے کی کوشش کرتی ہے۔ فہم جن مقولات کی تشکیل کرتی ہے وہ ان تجریدی ہیئتوں پر مشتمل ہیں معروض کو معروضیت فراہم کرتے ہیں۔ کانٹ کا یہ قضیہ درست ہے کہ فہم کو معروض تک رسائی حاصل کرنی چاہیے، مگر ان تجریدی ہیئتوں کی بنیاد پر یہ ممکن نہ ہو سکا جو فہم معروض پر عائد کرتی ہے، کیونکہ یہ ہیئتیں خود معروض سے

ماخوذ نہیں بلکہ ان کا اطلاق معروض پر کیا جاتا ہے۔لہٰذا اس صورت میں عقلِ محض کا تضادات میں الجھ جانا لازمی امر ہے۔کانٹ کے فلسفے کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ کانٹ فہم کے معروضیت پر مبنی مقولات کی بدولت فوق تجربی بنیادوں پر جس ترکیبی وحدت کی تشکیل کرتا ہے،حقیقت میں وہ محض یک طرفہ خیال پرستانہ رجحان نہیں جسے محض فوق تجربی بنیادوں پر ہی حل کیا جاسکے،بلکہ کانٹ اپنے فلسفیانہ پروجیکٹ میں خارجی دنیا کو منعکس کرتا ہے۔کانٹ پہلے ہی یہ واضح کردیتا ہے کہ حسیات سے حاصل کردہ مواد پر ہی فہم کے مقولات کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔لوکاش کے مفہوم میں انعکاس کا یہ عمل کانٹ کے فلسفے میں تجریدی تفکر کے محدود کردار کو واضح کردیتا ہے۔کانٹ جس خارجی دنیا پر فہم کے مقولات کا اطلاق کرتا ہے وہ چونکہ پہلے ہی بُعد کا شکار ہو چکی ہے اور کانٹ کے فلسفے میں ان تضادات کا نمایاں ہونا بُعد کا شکار سماج کا انسانی شعور میں نمایاں ہونا ہے،اس لیے کانٹ ان تضادات کی تحلیل کے لیے ''عملی سبجیکٹ'' کا انتخاب کرتا ہے۔کانٹ کا عملی سبجیکٹ کا انتخاب اس کے فلسفے کا ایک اور عظیم واقع ہے،کیونکہ اس نے تفکری تضادات کی تحلیل صرف تفکرِ محض سے کرنے کی کوشش نہیں کی،بلکہ تضادات کو اسی طرح چھوڑ کر عملی سبجیکٹ کو فیصلہ کن کردار سونپ دیا۔عملی سبجیکٹ بذاتِ خود اس بُعد کا شکار تفکرِ محض کے مقولات کا مرہونِ منت ہے۔یہ اس باطنی لازمیت کا نتیجہ ہے جو عمل میں راستہ تلاش کرتا ہے۔لیکن کانٹ کا عملی سبجیکٹ،حقیقت میں،معروضی اور موضوعی عدم افتراق کو قائم نہ کرسکا۔کانٹ کے فلسفے میں شے فی الذات اور فوق تجربی سبجیکٹ کے درمیان پیدا ہوئی تفریق،جسے کانٹ عمل میں ختم کردینا چاہتا ہے،وہ کانٹین طریقے سے ختم نہیں ہوتی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی سبجیکٹ کی اپنی تشکیل ان تجریدی ہیئتوں پر مشتمل ہے،جو متشکل ہونے کے بعد عمل کو سرانجام دیتی ہیں۔اس عمل سے مقرونی اور تجریدی کے درمیان ایک طرح کا افتراق موجود رہتا ہے۔مقرونی حوالوں سے جو مافیہا ہمیں دیا جاتا ہے وہ ظاہری دنیا میں پائے جانے والے قوانین کا پابند ہوتا ہے۔جونہی اس طرح کے اخلاقی عمل کو مقرونی سطح پر استوار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ تعقلاتی نظام جو اس کا حقیقی محرک ہے،جو عملی سبجیکٹ کی تشکیل کرتا ہے وہ دھڑام سے گر جاتا ہے۔لوکاش کو اس مقرونی مافیہا کی تشکیل درکار ہے جو ظاہری قوانین کی پیروی کے برعکس موضوعی و معروضی شناخت کو جنم دے سکے۔کانٹین فلسفہ اخلاق میں شعور کی وہ سطح موجود ہے جو ''تعقلات کی بنیاد پر دنیا کو اس انداز میں بحیثیت کل دیکھنے کا امکان پیدا کرتی ہے کہ جس سے شے فی الذات کی مابعد الطبیعاتی تحلیل ممکن ہوسکے'' (ایضاً، ۱۲۵)۔لیکن جیسا کہ 'عمل' کی یہ وحدت ان ہیئتی اصولوں کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے جو فوق تجربی حیثیت میں پائے جاتے ہیں،اس لیے مقرونی سطح پر اس شناخت کا امکان نہیں جس میں سبجیکٹ خارجی دنیا میں بُعد کے مسئلے کو حقیقی گردانتے ہوئے شعور کی اس سطح پر لے آئے کہ جس سے اس شناخت کا امکان پیدا ہو جس میں سبجیکٹ اور معروض کی تفریق برقرار نہیں رہتی۔

لوکاش کے نزدیک تفکرِ محض کے مسئلے سے نجات ہی معروضی و موضوعی شناخت کے لیے ضروری نہیں ہے۔خارجی شے فی الذات تخلیق کردہ تضادات کی تحلیل محض شعوری سطح پر ہی درکار نہیں،بلکہ 'عمل' (Praxis) کے ذریعے اس افتراق کا خاتمہ ہے جو تجریدی ہیئت مقرونی مافیہا پر مسلط کرتی ہے۔آسان الفاظ میں یوں کہ خارجی شے فی الذات کو محض تفکرِ محض کی بناء پر جاننا مقصود نہیں۔شے فی الذات کو جاننے کا عمل دوئی کے اس فلسفے میں

غوطہ زن ہونے کے مترادف ہے کہ جس کی پیروی میں بعد کے تضاد کا کوئی حل نہیں ملتا۔ یہی وہ نکتہ ہے جس جہاں لوکاش فلسفے کے تفکری کردار کو چیلنج کرتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ عمل (Praxis) کہیں خلا میں واقع ہونا مقصود ہے۔ اگر عمل کو سماجی تبدیلی کے حوالے سے موثر کردار ادا کرنا ہے تو اس کی بنیاد تفکرِ محض پر نہیں ہونی چاہیے۔ تفکرِ محض کا مطلب دوئی کے فلسفے کی تشکیل ہے کہ جہاں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ خارجی دنیا ہم سے الگ موجود ہے۔ اور اس پر تفکر ہی سماجی تبدیلی کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔ خارجی دنیا کے انسانی شعور میں انعکاس کا مطلب ان تضادات کو جنم دینا ہے، جن کی تحلیل اس معروضی اور موضوعی وحدت کا وہ امکان پیدا نہیں کرتی جو عمل کے وسط میں واقع ہے۔ اور اس عمل کا سرانجام دیا جانا سماجی تبدیلی کی جانب قدم اٹھانے کے مترادف ہے۔ لوکاش کے مفہوم میں معروضی اور موضوعی شناخت کا مطلب یہ نہیں کہ ان دونوں کے مابین کسی اس افتراق کو جنم دیا جائے۔ افتراق کو جنم دینے والے ہر فلسفے کا مطلب دوئی کے فلسفے میں مضمر تضادات کا شکار ہونا ہے۔ اس لیے معروض سے مراد اس معروض نے ہے جو خود سبجیکٹ کی تشکیل ہے اور جو سماج میں ہر جگہ سرایت کر چکا ہے۔ معروض کا اس انداز میں شعور لوکاش کے فلسفے کو دوئی کے فلسفے سے باہر نکالتا ہے۔ اس رجحان کو بھی لوکاش کانٹ کے فلسفے میں دیکھتا ہے۔ اس کے بقول "کانٹ وجود کے تعقلات کے تضادات پر غالب آنے کے لیے حقیقی عمل کی ساخت تک رسائی حاصل کر چکا تھا" (ایضاً، ۱۲۷)۔ یہی نہیں بلکہ علمیاتی سے عملی اور عملی سے جمالیاتی تک کا سفر کانٹ کے فلسفے میں دوئی کے خاتمے اور اور کلیت کی تشکیل کرنے ہی کا سفر ہے۔ جرمن کلاسیکی فلسفے میں تینوں رجحانات کو کانٹ نے متشکل کیا اور انہی رجحانات کی تشکیل مابعد کانٹین جرمن فلسفے کی خصوصیت رہی۔ کانٹ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ کانٹ نے "Activity" کو بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔ جب کانٹ عمل سے حقیقی موضوعی و معروضی شناخت کے اس عمل کو ممکن نہ بنا سکا جو شے حقیقی اور مظہر کے درمیان اس افتراق کا خاتمہ کر دے جس پر موضوعی و معروضی تخالف یا لزوم و اختیار کے درمیان تضاد کو دوئی کے فلسفے پر عمل پیرا ہو کر ختم نہیں کر سکتا تو پھر کانٹ نے انتقاد کی تیسری کتاب میں جمالیاتی کلیت کے اس فلسفے کی بنیاد رکھی جس میں انسانی صلاحیتوں کے درمیان افتراق اس حتمی تخالف کو جنم نہیں دیتا، جس کی ترکیب کا ہر عمل مظہر اور شے حقیقی کے مابین تخالف کو ختم کر دے۔ "تنقید عقلِ محض" میں تفکری عمل کی مجہولیت اور اس کے پیدا کردہ تضادات کی تحلیل کا عمل "عملی تنقید" میں ہوا، اور اسی میں کانٹ نے "Activity" کو بنیادی اہمیت عطا کی۔ کانٹ کے بعد فختے نے "عمل، ایکشن اور سرگرمی کو اپنے وحدتی فلسفیانہ نظام کے مرکز میں جگہ دی" (ایضاً، ۱۲۳)۔ فختے کے پیشِ نظر موضوعی اور معروضی شناخت کی تفہیم اس انداز میں کی کہ جہاں دونوں ایک دوسرے سے تخالف میں نہیں ہوتے بلکہ دونوں کا ایک دوسرے سے تعلق دوئی کے سوال کو ختم کرتا دکھائی دیتا ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ فختے اس شناخت کو قائم کر چکا تھا جس کا تقاضا کانٹ کا فلسفہ کرتا ہے۔ فختے کے فلسفیانہ پروجیکٹ میں کانٹین فلسفے کے ان تخالفین کی تحلیل کا تسلسل دیکھنے کو ملتا ہے، جن کی تحلیل بالآخر لوکاش کی مارکسی تعبیر ہی سے ممکن ہو سکتی تھی۔ فختے پر تنقید کرتے ہوئے لوکاش اسی نکتے کو عیاں کرتا ہے جس کی وضاحت کانٹین فلسفے میں تضادات کی تحلیل کے سلسلے میں پیش کی جا چکی ہے۔ "یعنی جونہی ہم سبجیکٹ او معروض کے درمیان شناخت کی مقرونی نوعیت

دریافت کرتے ہیں، تو ہمیں اسی مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے" (۱۲۴۔۱۲۳) جو کانٹین فلسفے میں دکھائی دیتی ہے۔ فختے ہی نہیں بلکہ شلر اور کسی حد تک گوئٹے بھی اسی پروجیکٹ کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے۔ شلر باخبر تھا کہ "سماجی زندگی نے انسان کو بطورِ انسان تباہ کر دیا ہے" (ایضاً، ۱۳۹)۔ اس لیے شلر بھی خارجی دنیا کے پیدا کردہ اس فتق کی تحلیل کر کے اس انسان کی تخلیق چاہتا تھا جسے اس کی کلی وحدت میں دیکھا جاسکے، یعنی اس کی وحدت کو بحال کیا جاسکے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ انسان کے دولخت ہونے کا قضیہ کانٹین فلسفے میں اس وقت سامنے آیا جب کانٹ نے شے فی الذات کی حقیقت کو تسلیم کیا، جو اپنے مخصوص قوانین رکھتی ہے اور جس تک رسائی کانٹین فلسفے کے تحت ممکن نہ ہوئی۔ لیکن اس کے باوجود مظہر اور شے حقیقی کے درمیان وحدت کی احتیاج موجود رہی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سبجیکٹ کی وحدت ٹوٹ گئی۔ میں گزشتہ صفحات پر دکھا چکا ہوں کہ کانٹین علمیاتی اور عملی فلسفیانہ مقولات میں فوق تجربی سبجیکٹ اور شے فی الذات کے درمیان پائے جانے والے افتراق کا خاتمہ ممکن نہیں ہے۔ اگر تفکرِ محض میں فوق تجربی سبجیکٹ خود شے فی الذات تک رسائی حاصل نہیں کر سکا تو کیا وجہ ہے کہ وہ عمل میں شے فی الذات کے سوال کو حل کر سکتا ہے؟ لوکاش کے الفاظ میں اس عمل سے "مظہر اور جوہر کے درمیان پائے جانے والا خلا کو پُر نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ہی اس سے ایسی وحدت کی جانب راستہ دستیاب ہوتا ہے جس سے دنیا کی وحدت کو قائم کیا جاسکے۔ اس سے بھی مضر یہ کہ: سبجیکٹ کے اندر ہی دوئی کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ یہاں تک کہ ظاہری اور حقیقی سبجیکٹ کے درمیان ایک ناقابلِ تحلیل فتق جنم لیتا ہے جس سے اس کی باطنی ساخت میں آزادی اور لزوم کے درمیان ایک مستقل کشمکش جنم لیتی ہے" (ایضاً، ۱۲۵)۔ میں یہاں اس امر پر بحث نہیں کروں گا کہ کس طرح کانٹ کا انسانی سبجیکٹ کو دولخت کرنے کا نکتہ سگمنڈ فرائیڈ اور مابعد جدید علمیات اور نفسیات میں ظاہر ہوا۔ یہاں پر صرف یہ واضح کرنا ہے کہ کس طرح لوکاش نے بعد کا شکار سماج میں موضوعی و معروضی عدم شناخت پر مبنی، غیر نامیاتی وحدت کی عکاسی کرتے ہوئے کانٹین فلسفے میں اس رجحان کو دیکھ لیا تھا جس کو ۱۹۴۰ کے بعد مابعد جدیدیت میں ریڈیکل بنیادوں پر حتمی گردانے کی کوششیں کی گئیں۔ یہاں تک کہ شلر واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ "انسان کے سماجی لحاظ سے تباہ، دولخت اور مختلف یک طرفہ نظاموں میں منقسم ہونے کے بعد سوچ میں اس کی وحدت کی تشکیل کرنی ہے" (ایضاً، ۱۳۹)۔ لہٰذا اب ہم دیکھ رہے ہیں کہ لوکاش کے پیشِ نظر سبجیکٹ کی وحدت ہے، لیکن یہ وحدت اس انداز میں نہیں کہ جہاں معروضیت کی انسان سے الگ تصور کرنا ہے، بلکہ معروضیت بجائے خود سبجیکٹ کی تخلیق کردہ ہو۔ یہ اسی صورت ممکن ہے جب سبجیکٹ کی اپنی تخلیق کردہ معروضیت جو اس سے خارج میں معروضی قوانین کے تحت متشکل ہو چکی ہے اسے سبجیکٹ کی اپنی ہی تخلیق تصور کرتے ہوئے سبجیکٹ کے شعور میں "Transcend" کیا جائے۔ پچھلے صفحات پر اجناس کے کردار کے تجزیے کے دوران ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ اجناس خود انسان کی تخلیق ہوتی ہے لیکن سماج میں ہر جگہ سرایت کر جانے کے بعد وہ ان 'کڑے' قوانین کو جنم دیتی ہیں جنھیں انسان خود سے الگ معروضی دنیا کی خصوصیت گردانتا ہے۔ اور تفکرِ محض سے ان کا فہم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس عمل کے دوران وہ مختلف تضادات میں الجھ جاتا ہے۔ ان تضادات کی نوعیت معروضی ہی ہوتی ہے، تاہم ان کو خود سے الگ گردانتے ہوئے فلسفیانہ سطح پر ان کا

اسی طرح اظہار بُعد کا شکار سماج کی نمائندگی کرنے کے مترادف ہے۔لہٰذا اس سبجیکٹ کی تلاش ضروری ہے جو بُعد کے اس عمل کو شعور کی سطح پر "Transcend" کر لے۔اس کی آخری جامع کوشش ہیگل کے فلسفے میں دکھائی دیتی ہے۔ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے فلسفے میں ذہن اور مادہ، جسم اور روح، ایمان اور عقل اور اختیار ولزوم کے مابین تضاد ابھرتا ہے۔اس کی وجہ کانٹین فلسفے میں موضوعی اور معروضی عوامل کی وہ حتمی تفریق ہے کہ جس کی بنیاد پر سبجیکٹ خود کبھی بھی معروض نہیں بن سکتا۔لہٰذا یہاں سے ہم ان فلسفیانہ قضایا کے جدلیاتی تجزیے کا آغاز کرتے ہیں، جو کانٹین فلسفے میں ناکافی حد تک موجود تھا لیکن اس کی تقریباً تمام اشکال کو ہیگل کے فلسفے میں دیکھا جا سکتا ہے۔کانٹین فلسفے میں موجود فلسفیانہ قضایا: "علم کے تخلیق کنندہ کی تخلیق، شے فی الذات کی پیدا کردہ غیر عقلیت کی تحلیل، انسان کی اس کی قبر سے از سرِ نو حیات کو جدلیاتی طریقۂ کار کے تحت جانچ سکیں۔یہ درست ہے کہ جدلیاتی طریقۂ کار کا آغاز ہیگل کے فلسفے سے نہیں ہوتا، بلکہ کانٹ کے فلسفے سے بھی قبل سپائینوزا، لیبائنز اور ڈیکارٹ کے فلسفوں میں اس طریقۂ کار کا استعمال کیا گیا ہے۔تاہم اس کی سب سے جامع شکل ہیگل کا فلسفہ ہے۔ابتدائی سطح پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقۂ کار کی یہ خصوصیت یہ ہے کہ اس میں علم وعمل کے قضیے کو سبجیکٹ اور معروض کے حقیقی ومقرونی مافیہا سے قطع نظر محض ماورائے عقل تجریدی ہیئتوں سے جاننے کی کوشش ہی نہیں کی جاتی، بلکہ "مقرونی معروضی کلیت" تک رسائی ہیگل کے فلسفے کی اہم خصوصیت ہے۔اس میں شعور کی سطح پر تجریدی ہیئتیں "Transcend" کر جاتی ہیں۔اس کے بعد معروض کو جاننے کا عمل جہاں سبجیکٹ کے بننے کا عمل ہے تو وہاں وہی عمل معروض کی تشکیل کا عمل بھی ہے۔سبجیکٹ کسی بند کمرے میں بیٹھا ہوا معروض اور وجود کے تعلق کو پرکھنے والا کامل تماشائی نہیں، بلکہ اس جدلیاتی عمل کا حصہ ہے جو کانٹین فلسفے میں موجود دوئی پر مشتمل قضایا کی جدلیاتی طریقۂ کار کے تحت تحلیل کرتا ہے۔یہ درست ہے کہ کانٹین فلسفے میں شناخت، تضاد اور افتراق جیسے مقولات موجود تھے، جن کی تحلیل فلسفیانہ تفکر کے ذریعے ممکن ہوتی ہے۔اس جدلیات میں سبجیکٹ اس حقیقی عمل کا حصہ نہیں ہوتا کہ جس سے موضوعی ومعروضی تفریق اور تضاد کا خاتمہ سبجیکٹ اور معروض کی دوئی کو ختم کر دے۔لوکاش کے نزدیک اس عمل کا آغاز اس وقت ہو سکتا ہے جب سبجیکٹ (شعور اور سوچ) جدلیاتی عمل میں خود ہی پیداوار اور پیدا کنندہ ہو، جب سبجیکٹ خود کی تخلیق کی ہوئی دنیا کا نتیجہ ہو، جس کی یہ [سبجیکٹ] شعوری ہیئت ہے، جب دنیا مکمل معروضیت سے اس پر مسلط ہو۔صرف اسی وقت جدلیات اور اس کے ساتھ ساتھ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان "antithesis" کے خاتمے کے علاوہ سوچ اور وجود، اختیار اور لزوم کے قضیے کو حل کیا جا سکتا ہے" (ایضاً، ۱۴۲)۔ہیگل کے فلسفے میں اس عمل کا آغاز ہو چکا تھا، قطع نظر اس سے کہ ہیگل اس عمل کو اس انداز میں مکمل نہ کر سکا جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔اس کے باوجود ہیگل تخلیقی انداز میں موضوعی و معروضی ارتباط کو ممکن بناتا ہے۔ارتباط کا یہ عمل کہیں خلا سے لٹکا ہوا نہیں ہے، بلکہ تاریخی ارتقاء کا تقاضا ہے۔اس کی احتیاج جرمن کلاسیکی فلسفے میں موجود رہی ہے۔ہیگل کے جدلیاتی طریقۂ کار کی تخلیق کسی تجریدی عمل کو مستعار نہیں لیتی، بلکہ جدلیات کی یہ لازمیت کانٹ اور فختے کے فلسفوں کا منطقی تسلسل ہے، جو شعور اور معروض کے درمیان ہم آہنگی کی تخلیق میں کوشاں رہے ہیں۔سبجیکٹ اور معروض کے درمیان مکمل ہم آہنگی کا تقاضا یہ ہے کہ اس سبجیکٹ کی تخلیق کی

جائے جوخود ہی معروض بھی ہو۔ مقرونی حقیقت کی بناء پر تاریخ کا قضیہ اسی صورت حل کیا جا سکتا ہے۔ یہ سبجیکٹ نام نہاد ''عظیم فرد'' نہیں، کیونکہ مقرونی حقیقت کسی عظیم فرد کی تخلیق نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ سماج انسان کی تخلیق ہے تو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سماج بحیثیت کل کسی ''عظیم فرد'' کی تخلیق نہیں ہے، بلکہ یہ ''ہماری'' تخلیق ہے۔ 'ہم' نے اسے خلق کیا ہے۔ 'ہم' سے مراد وہ طبقہ جو سماج میں پائے جانے والے حقیقی معروضات کا تجریدی سطح پر نہیں، حقیقی سطح پر خالق ہے۔ لہٰذا جب مقرونی حقیقت کا یہ قضیہ عملی سطح پر حل ہو گیا تو اس سے 'تاریخ' کا قضیہ بھی تجریدی کے برعکس حقیقی سطح پر حل ہو جاتا ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان حقیقی وحدت تلاش کرنے کے لیے اس سبجیکٹ کی تلاش ضروری ہے جو خود ہی معروض بھی ہوتا ہے۔ لوکاش کے الفاظ میں 'ہم' جو تاریخ کا سبجیکٹ ہے، کا عمل ہی تاریخ ہے'' (۱۴۵)۔

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہیگل اپنے باکمال جدلیاتی طریقۂ کار میں اس سبجیکٹ کو خلق کر پایا ہے جسے ''مقرونی کلیت'' کا نمائندہ کہا جا سکے۔ اس کا جواب نفی میں ہی دیا جا سکتا ہے۔ لوکاش واضح کرتا ہے کہ ہیگل کا 'ہم' "World Spirit" ہے۔ اور یہ تاریخ کا مقرونی سبجیکٹ اور معروض نہیں ہے، بلکہ یہ ماورائے تاریخ ہے۔ ہیگل اپنے شاندار جدلیاتی طریقۂ کار کے باوجود ''غیر مختتم تعقلاتی اساطیر'' میں دھنستا چلا جاتا ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں ہیگل کا فلسفہ کانٹین ہیئتی تجریدیت میں دم توڑتا ہے۔ اسی لیے مارکس کہتا ہے کہ ''ہیگل کی جدلیات، جس سے تاریخی عمل کی باطنی اور حقیقی جدلیات مقصود تھی، محض ایک واہمہ نکلا: فیصلہ کن نکات پر یہ کانٹ کے فلسفے سے ماورا جانے میں ناکام رہی'' ((ایضاً، ۱۶)۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہیگل کے فلسفے میں انقلابی عوامل موجود نہیں ہیں۔ ہیگل کے فلسفے میں جہاں تجریدیت لاشعوری طور پر داخل ہو کر کلی سماجی و تاریخی عمل کی عکاسی کرتی ہے تو وہاں سبجیکٹ اور معروض کے مابین مقرونی کلیت کی نمائندگی اس کے فلسفے کا ایسا پہلو ہے جو اسے گزشتہ فلسفوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لوکاش سے قبل ہی مارکس ہیگل کے فلسفے کے ان پہلوؤں پر فیصلہ کن تنقید کر چکا تھا۔ لوکاش اس سے باخبر ہے۔ وہ اپنے موقف کی تصدیق کے لیے مارکس کا یہ اقتباس پیش کرتا ہے:

''پہلے ہی ہیگل [کے فلسفے میں] تاریخ کی مطلق سپرٹ کی مادی بنیاد عوام میں موجود ہے، لیکن اس کا مناسب اظہار فلسفے میں ہوتا ہے۔ فلسفی ایک ایسا آلہ ہے کہ جس کے ذریعے مطلق سپرٹ، جو تاریخ کی تشکیل کرتی ہے، خودشعوری کی سطح پر اس وقت پہنچتی ہے جب تاریخی حرکت مکمل ہو چکی ہوتی ہے۔ تاریخ میں فلسفی کا کردار بعد میں [اس عمل کے] شعور تک محدود ہے، حقیقی حرکت لاشعوری طور پر مطلق سپرٹ کے وسیلے سے عمل میں آتی ہے۔۔۔ مطلق سپرٹ تخلیقی دنیاوی سپرٹ کی شکل میں واقعے کے عمل میں آنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے بعد تاریخ بنانے کا عمل فلسفی کے شعور، آرا اور اس کے خیالات میں تفکری تخیل کی شکل میں طے پاتا ہے۔'' (ایضاً، ص، ۱۶)۔

مارکس نے فلسفی کو ثانوی درجے پر رکھتے ہوئے یہ واضح کر دیا ہے کہ جب ایک 'عمل' کی تکمیل ہو چکی ہوتی ہے تو تب ہی فلسفی ان مقولات کی تشکیل کرتا ہے جن کا اس عمل پر اطلاق نہیں کیا جاتا، انھیں اس حقیقی عمل سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اس طرح جب حقیقی کردار اس سبجیکٹ کو ادا کرنا ہے جس کے عمل کے نتیجے میں مقولات تشکیل پاتے

ہیں تو پھر ماورائے تاریخ "مطلق سپرٹ" کو یہ اعزاز دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ہیگل کی تفکری جدلیات میں ماورائے تاریخ "مطلق سپرٹ" نے تجریدیت کے لیے راہ کھول دی۔ اس طرح وہ تناقضات جو کانٹین فلسفے میں موجود تھے اور جن کی ہیگل موثر طریقے سے تحلیل کر چکا تھا، تجریدیت کی راہ کھلنے کے بعد کانٹین فلسفے کی جانب ایک بار پھر جھکاؤ ہوا۔ لوکاش کہتا ہے کہ اس 'غیر یقینی' اور 'ابہام' کی وجہ سے استحصال کے عادی مجرموں کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ وہ ہیگل کے فلسفے سے انقلابی پہلوؤں کو نکال باہر کریں۔ ہیگل مقرونی کلیت کا فہم حاصل کرنے کے لیے جن تجریدات کے خلاف برسرِ پیکار رہا بالآخر وہ انہی تجریدات کا شکار ہو گیا۔ لوکاش لکھتا ہے کہ "ہیگل تاریخ کی حقیقی محرکاتی قوتوں کی تہ تک نہ پہنچ سکا۔۔۔ اس طرح کسی حد تک افلاطونی اور کانٹین زاویہ نگاہ میں مقید رہا" (ایضاً ص ۱۷)۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ نہ صرف کانٹ بلکہ ہیگل سمیت جرمن فلسفہ ان تضادات کی تحلیل کرتا ہے جو بُعد کا شکار سماج میں حقیقی سطح پر موجود رہوتے ہیں۔ عظیم بورژوا فلسفی ان تضادات میں اس لیے الجھ گئے کیونکہ ان کے نزدیک خارجی حقیقت فوری طور پر دی گئی ہوتی ہے۔ اس میں موجود تضادات کی تحلیل کرنے کے لیے وہ حقیقی سبجیکٹ اور معروض کے مابین اس ارتباط کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو دونوں کے مابین شناخت کو عیاں کرتا ہے۔ اس کی بجائے وہ ان تضادات کی تحلیل کی خاطر تفکرِ محض پر یقین کرتے ہوئے تعقلاتی ارتباط کی تہ میں اترتے رہتے ہیں۔ بُعد کے عمل کا نظروں سے اوجھل رہنے کا عمل خارجی دنیا کو حقیقت کے طور پر تسلیم کرنے کی وجہ سے جنم لیتا ہے۔ خارجی دنیا کو خود سے الگ حقیقت سمجھنے کا مطلب اس دوئی کے فلسفے میں گرنے کے مترادف ہے جہاں موضوعی و معروضی تخالف صورتحال کو پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ ہیئت اور مافیہا کے درمیان تفریق کا نام کانٹین ازم ہے اور اس سے لوکاش خبردار رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ "فوری حقیقت سے ماورا جانے کے لیے اس معروض کو پیدا کرنا ضروری ہے" جو اپنے پیدا کنندہ سے الگ نہ ہو۔ لوکاش کے نزدیک ہم صرف اسے جان سکتے ہیں جسے پیدا کرتے ہیں۔

بیسویں صدی کی جن تین اہم ترین کتابوں کا ذکر اس مضمون کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر کی کتاب "Being and Time" ہے۔ ہائیڈیگر کی مذکورہ کتاب لوکاش کی "تاریخ اور طبقاتی شعور" کے تقریباً سات برس بعد شائع ہوئی۔ ہائیڈیگر نے اپنی کتاب میں فلسفہ بُعد کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ ممکن نہیں تھا کہ ہائیڈیگر "تاریخ اور طبقاتی شعور" میں پیش کیے گئے ان خیالات کو نظر انداز کرتا جو بُعد کی بنیاد پر مغربی فلسفے کی تمام تاریخ کو چیلنج کرتے ہیں۔ بعض مقامات پر تو لوکاش کے خیالات کا ہائیڈیگر پر گہرا اثر محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں فلسفوں میں کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ لیکن فرق پر توجہ مرکوز کرنے سے پہلے ان مماثلتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے جو ہائیڈیگر کو لوکاش کے پہلو میں بٹھا دیتے ہیں۔ لوکاش کے فلسفہ بُعد میں ہم اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ اس میں فوری دی گئی حقیقت یا مظہر کو حتمی سچائی تصور نہیں کیا جاتا، قطع نظر اس سے کہ یہ اس سچائی کی جانب توجہ مبذول کراتی ہے، جو مظہر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کانٹین فلسفے میں مظہر کا حیات پر ظاہر ہونا اور عقل کا تضادات میں الجھ کر ہیئتی تجریدیت کی بنیاد پر عمل کو متعین کرنا مظہر کے حیات میں ظاہر ہونے ہی سے ممکن ہو پاتا ہے۔ فلسفہ بُعد میں مظہر اس لیے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ اس کی وجہ سے ہی اس سے پرے 'جوہر' کا علم حاصل ہوتا

ہے۔لوکاش کے فلسفے میں مظہر کا استرداد مقصود نہیں ہے،بلکہ مظہر جس معروضیت کا تعین کرتا ہے،جس کا علم ہمیں کلاسیکی فلسفے کے ذریعے ہوتا ہے،وہ باطل معروضیت ہے۔ہائیڈیگر کا فلسفے میں سب سے اہم خیال "Dasein" کے اس سیلف یا اس کی انفرادیت کا دئیے گئے حالات میں تعین کرنا ہے۔سوال یہ ہے کہ ہائیڈیگر انفرادی سیلف کو کیوں اور کیسے اور کن حالات میں تصور کرتا ہے؟ ہائیڈیگر جب اسے تصور کرتا ہے تا کہ اس کی انفرادیت کا سوال اٹھا کر اس کا جواب تلاش کرے تو کیا تصور کرنے کا عمل تجریدی سطح پر واقع ہوتا ہے یا ہائیڈیگر اس کی دریافت کے لیے مخصوص حالات کا تعین کرتا ہے؟ کن حالات میں ہائیڈیگر تک یہ خیال پہنچا کہ ایک 'مستند' سیلف ہے جو حقیقی ہے اور ایک 'غیر مستند' ہے جو غیر حقیقی ہے۔کیا وہ حالات جنہوں نے ہائیڈیگر کے ذہن میں یہ خیال پیدا کیا وہ مستند اور غیر مستند دونوں کے لیے یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ایسا سمجھنا ہائیڈیگر کے فلسفے کے بنیادی خیال سے نظریں چرانے کے مترادف ہے۔میرا خیال ہے کہ ایک ہی وقت مستند اور غیر مستند کا تعین ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی تضاد ہے۔گولڈمین ہمیں یہ یقین دلاتا ہے کہ ہائیڈیگر کی کتاب میں "تاریخ لازمی ہے،اور Being اور استناد کو تاریخی پروجیکٹ میں ہی دریافت کیا جا سکتا ہے" (لوکاش اور ہائیڈیگر،ص ۴۸)۔گولڈمین کا یہ کہنا صحیح ہے۔گولڈمین ایسا کہتے ہوئے ہائیڈیگر کے فلسفیانہ پروجیکٹ کے مرکزی نکتے کی جانب توجہ مبذول کرتا ہے۔جیسا کہ آغاز میں گولڈمین لکھتا ہے کہ "لوکاش اور ہائیڈیگر کے درمیان بنیادی رشتہ یہ ہے: دونوں ہیگلیائی روایت سے شروع کرتے ہیں، ماورائی سبجیکٹ کو مسترد کرتے ہیں انسان اس دنیا سے الگ نہیں بلکہ اس کا حصہ ہے" (ایضاً،ص ۶)۔ہائیڈیگر کا بنیادی پروجیکٹ یہی ہے لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ ہائیڈیگر نے جو فلسفیانہ پروجیکٹ اپنے لیے وضع کیا تھا،انھی خطوط پر اس کی تکمیل نہیں کر سکا۔مستند اور غیر مستند کا قضیہ ہائیڈیگر کے ذہن میں جس انعکاس سے تعلق رکھتا ہے،اس انعکاس کا امکان کیونکر پیدا ہوا؟ فرض کریں جب میں یہ کہتا ہوں کہ میرا ایک سیلف ہے اور اس کی نوعیت اس کی انفرادیت ہے تو مجھے یہ بھی بتانا پڑے گا کہ وہ انفرادیت کن حالات میں حاصل ہوتی ہے؟ اور جن حالات کے تحت مجھے یہ علم ہوا کہ میرا ایک سیلف ہے،کیا اس سیلف کی شناخت کا لمحہ ان حالات کی عکاسی کر رہا تھا،جن میں سیلف کو متعین ہوتا تھا؟ ہائیڈیگر کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے۔ہائیڈیگر کو بدیہی بنیادوں پر یہ تصور کرنا پڑا۔اس حوالے سے ہائیڈیگر کی گزشتہ فلسفے پر کی گئی تنقید اسے اسی فلسفے کی حصار میں لاکھڑا کرتی ہے۔لوکاش سبجیکٹ اور معروض کے تخالف کو ختم کرتا ہے۔ہائیڈیگر بھی مغربی فلسفے میں پائے جانے والے سبجیکٹ اور معروض کے مابین تخالف کو چیلنج کرتا ہے۔لیکن انفرادیت کا تجریدی تعین کرتے ہوئے اس تخالف کا جنم لینا لازمی ہے،جو ہائیڈیگر کے فلسفے میں پایا جانے والا تضاد ہے۔لوکاش کے فلسفے میں کلیت سبجیکٹ اور معروض کی ایسی وحدت ہے جو عمل میں ممکن ہوتی ہے۔جب سبجیکٹ کا اپنا ہی عمل اس کا معروض بن جاتا ہے۔اس حوالے سے سماج سبجیکٹ اور معروض کے درمیان وحدت کا نام ہے۔لوکاش کے فلسفے میں سبجیکٹ کی حیثیت کانٹین یا ہیگلیائی مفہوم میں بدیہی نہیں ہے، بلکہ حالات سبجیکٹ کی تشکیل کرتے ہیں اور ان حالات میں سبجیکٹ نئے حالات کو جنم دیتا ہے۔تاریخ کا سبجیکٹ یعنی پرولتاریہ مقرونی سماجی عمل کی تخلیق ہے۔اس کا وجود کا تاریخی عمل کا اظہار ہے۔اس سے قبل کہ ہم لوکاش اور ہائیڈیگر

کے فلسفے میں فرق کا جائزہ لیں، پہلے ہائیڈیگر کے فلسفے کی مزید تفہیم ضروری ہے۔

لوکاش اور ہائیڈیگر کے فلسفے میں کئی اہم نکات پر یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہائیڈیگر کے لیے لوکاش کے فلسفے کے اثر سے بچنا ممکن نہیں تھا۔ گولڈ مین ہمیں پہلے ہی یقین دلا چکا ہے کہ لوکاش کی طرح ہائیڈیگر بھی سماج کے بعد پائے جانے کو تسلیم کرتا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفے کا بنیادی مقصد اس انفرادیت سیلف (Dasein) کا تعین کرنا ہے جو خود کو فوری حالات میں پاتا ہے۔ ان حالات کی نوعیت ایسی ہے کہ انھیں قبول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان میں انفرادی سیلف کے کھو جانے کا قوی امکان ہوتا ہے۔ دوسروں کے ساتھ رشتہ رکھنا انفرادیت کے خاتمے کے مماثل ہے۔ ہائیڈیگر نے اس قضیے کو "وجود اور زمان" کے سیکشن ۲۷ میں اٹھایا ہے۔ ہائیڈیگر کہتا ہے کہ "جو وجود دوسروں کے ساتھ ہوتا ہے وہ اپنے انفرادی سیلف کو مکمل طور پر دوسروں کے وجود میں تحلیل کر دیتا ہے" (ایضاً ص ۱۶۴)۔ دوسروں کے ساتھ تعلق انفرادی سیلف کو کھو دیتا ہے اور ہائیڈیگر کی اصطلاح میں "They-self" میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ "سب کا سیلف" دیا ہوا ہے۔ یہ ایک طرح کی سماجی حالت ہے جس میں 'سب' موجود ہوتے ہیں۔ اس سے ایک نتیجہ یہ نکلا کہ انفرادی سیلف کو ایک مخصوص سماجی عمل ہی میں یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کا سیلف ان حالات میں جو دیے گئے ہیں قابل حصول نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو حالات دیے گئے ہیں وہ حقیقی نہیں ہیں، یعنی فوری دی گئی سچائی حقیقی نہیں ہے (ہائیڈیگر نے فوری طور پر دی گئی سچائی کے لیے روزمرہ کی اصطلاح استعمال کی ہے)۔ فوری دیے گئے حالات میں انفرادی سیلف کا ایسا تعین جو ہائیڈیگر کی "مستند" کی اصطلاح پر پورا اترے ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے وہ حالات درکار ہیں جن کے تحت انفرادی سیلف کا تعین کیا جا سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہائیڈیگر تفکر محض سے خود کو ان حالات سے الگ کر لیتا ہے، تو پھر سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کا قضیہ جنم لیتا ہے۔ اس صورت میں ہائیڈیگر کا کانٹین دوئی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا دیے گئے حالات میں عمل کا مسئلہ جو انتخاب کو متعین کرتا ہو، وہی انفرادی سیلف کا حصول ہو سکتا ہے۔ لیکن گولڈ مین ہمیں یقین دلاتا ہے کہ ہائیڈیگر کے نزدیک عمل سے زیادہ اس عمل کے بارے میں سوچ کا نکتہ زیادہ اہم ہے۔ ایک ایسا عمل جس کا متعین ہونا انفرادی سیلف کے لیے ضروری ہے، اس عمل کے متعلق سوچ کی تبدیلی لازمی ہے۔

ہائیڈیگر کے فلسفے کا مقصد 'مستند سیلف' کا حصول ہے۔ 'مستند سیلف' ہونے کا ایک ایسا طریقہ کار ہے جو مخصوص حالات میں ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ ہائیڈیگر سیکشن ۲۷ میں مزید کہتا ہے کہ مستند وجود "سب" (They) کے سیلف کی وجودیاتی تبدیلی ہے۔" ہائیڈیگر مزید کہتا ہے کہ "روزمرہ کا انفرادی سیلف، سب کا سیلف ہے، جسے ہم مستند سیلف سے ممیز کرتے ہیں، جو مخصوص طریقے سے خود کو دریافت کرتا ہے۔ سب کا سیلف ہوتے ہی انفرادی سیلف خود کو سب کے سیلف میں منتشر کر دیتا ہے، اسے لازمی طور پر خود کو دریافت کرنا ہے۔ اگر انفرادی سیلف دنیا کو اپنے طریقے سے دریافت کرتا ہے اور اسے خود کے قریب لاتا ہے، اگر یہ خود پر اپنے مستند سیلف کو منکشف کرتا ہے تو پھر دنیا کی دریافت اور خود کا انکشاف ہر طرح کے ابہام کو دور کر دیتا ہے" (۱۶۷)۔ خود کے انکشاف کا یہ عمل استغراق کا نتیجہ نہیں کہ جہاں پر غلیظ ہندوستانی متصوفانہ فکر آن دھمکتی ہے۔ ہائیڈیگر کے اس اقتباس کو توجہ سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اگر یہ کہا

جائے کہ اس اقتباس میں انفرادی سیلف خود کو مخصوص تجریدی مقولات کے تحت دریافت کرتا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ یہ نکتہ ابتدائی سطح پر ہی دوئی کے فلسفے کو اجاگر کردیتا ہے۔ لیکن ہائیڈیگر کا فلسفیانہ پروجیکٹ تاریخی لحاظ سے وجودیاتی ہے۔ ماورائے تاریخ جانے کا مطلب ان کانٹین تجریدی مقولاتی فلسفے میں دھنسنے کے مترادف ہے۔ انفرادی سیلف دنیا کے دنیا کو اپنے طریقے سے دریافت کرنے کا مطلب یہ کہ ان حالات میں جس طریقے کا امکان ہے، اسی کو دریافت کیا جاسکتا ہے۔ یہاں پر انفرادی سیلف' اور 'سب کے سیلف'' میں کوئی بنیادی تخالف نہیں ہے۔ ایک کا دوسرے سے ممیز ہونے کا مطلب تخالف نہیں، نہ ہی حتمی علیحدگی ہے۔ ''سب کے سیلف'' میں تغیر، جو اس کے ہونے کے طریقے کو تبدیل کردیتا ہے، اسی کے ساتھ انفرادی سیلف کے مستند اور غیر مستند ہونے کا قضیہ جڑا ہوا ہے۔ انفرادی سیلف کے مستند ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ صوفی کی مانند خود کو سماجی کل سے الگ کرلے، بلکہ اس سماجی کل میں اپنے ہونے کے طریقۂ کار میں مطابقت اور عدم مطابقت کو تلاش کرے۔ میں اوپر جو نکتہ اٹھا چکا ہوں جس کے مطابق مستند سیلف اور غیر مستند سیلف کا تعین کرنا مقصود تھا۔ اسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہائیڈیگر غیر مستند کا سوال اٹھاتا ہے اور اس کے اندر مستند کی توقع کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ حالات جن میں ہائیڈیگر کو غیر مستند نظر آیا، انھی حالات کی ایک اور جہت ایسی ہے جس میں مستند بھی دکھائی دیا۔ لہذا ہائیڈیگر کا فلسفہ ایک مختلف انداز میں فلسفۂ بُعد کے تابع ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن لوکاش اور ہائیڈیگر کے فلسفے میں بنیادی فرق یہ ہے کہ لوکاش کا سبجیکٹ تاریخ کا وہ سبجیکٹ ہے جو سماجی سطح پر بُعد کے عمل کو چیلنج کرتا ہوا 'اجتماعی نجات' کو ممکن بناتا ہے۔ گولڈمین کے الفاظ میں:

''لوکاش مارکسی جدلیات کی عظمت پر زور دیتا ہے، کیونکہ اس میں جس سبجیکٹ کے بغیر دنیا کو سمجھا نہیں جاسکتا، وہ تکثیری سبجیکٹ ہے، مارکسزم کے لیے اگرچہ دنیا ہی معروض ہے، سبجیکٹ خود ہی معروض ہے اور معروض خود ہی سبجیکٹ ہے۔ تاریخی اعتبار سے دنیا کسی بھی دیئے گئے لمحے میں مادی اور فکری اعتبار سے اجتماعی سبجیکٹ کے عمل سے متشکل ہوتی ہے، جسے صرف جدلیاتی اور فلسفیانہ علم ہی سے جانا جاسکتا ہے۔۔۔ تاریخی،، عاشی، اور سماجی بُعد کا عمل ان علمیاتی تبدیلیوں کی بنیاد میں موجود ہے جسے ہائیڈیگر اور لوکاش نے بیان کیا ہے لیکن اس کی وضاحت صرف دوسرا [لوکاش] ہی کرپایا ہے'' (لوکاش اور ہائیڈیگر، ص۔۳۵)۔

لوکاش کا سبجیکٹ دو سطح پر تکثیری ہے: ایک یہ کہ اس کا اپنا عمل اجتماعی نوعیت کا ہے، دوسرا یہ کہ اس کا مفاد اجتماعی مفاد سے غیر ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس کا عمل آفاقی ہے۔ سماج کو محض ایک فرد نہیں اجتماع خلق کرتا ہے۔ اس لیے وہ سماجی طبقہ جو اس سے سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے، جس کا اپنا وجود حقیقی سماجی و پیداواری عمل کا نتیجہ ہے، وہی اجتماعی نجات کو عمل میں لاتا ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک بُعد کا عمل حقیقی ہے، اس بُعد میں انفرادی سیلف غیر مستند ہوچکا ہے۔ اس اعتبار سے ہائیڈیگر کا پروجیکٹ محدود ہے۔ جس طرح ہائیڈیگر خود انفرادی سیلف کو سب کے سیلف کی حد پر رکھتا ہے۔ اسی طرح اجتماعی سیلف ہائیڈیگر کے فلسفے کو ایک حد پر رکھتا ہے۔ وہ اپنے فلسفے میں ''عظیم فرد'' کے ظہور کے امکان کو دکھاتا ہے۔ اس طرح ہائیڈیگر اجتماع سرگرمی مکمل طور پر نظرانداز ہی نہیں، اس کی

تحقیر بھی کرتا ہے۔ حقیقی سماجی عمل میں "سب کے سیلف" سے عدم انسلاک کا مقصد اجتماع کو نظر انداز کرنا اور ہٹلر اور بش جیسے فاشسٹوں کے لیے کمزوروں اور لاچاروں پر تشدد اور دہشت کے لیے راستہ ہموار کرنا تھا۔

اب تک کی بحث میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ لوکاش سبجیکٹ اور معروض کے درمیان روایتی تفریق کا خاتمہ کرتا ہے۔ لوکاش عمل پر مبنی اس فلسفے کی تشکیل کرتا ہے، جس کی جڑیں مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے مقالات میں موجود ہیں۔ مارکس نے عمل کے فلسفے کو مزید تشکیل نہ دیا۔ لوکاش کے لیے سماجی بُعد سے نجات عمل کے ذریعے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ لوکاش نے عمل کی اہمیت پر اس وقت زور دیا جب سماج بُعد کی ایک خاص سطح پر پہنچ چکا تھا۔ جب ہم سماج کا ذکر کرتے ہیں تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ سماج انسان کی اپنی تخلیق ہے اور عمل کے بغیر سماج کا کوئی وجود نہیں۔ عمل ہی سماج کو ممکن بناتا ہے۔ حقیقی لازمیت خیال کو متشکل کرتی ہے، خیال کا عمل میں ظاہر ہونا سماج کی تشکیل کرنا ہے۔ اس حوالے سے ہر طرح کی پیداوار عمل کے تابع ہے۔ جب سماج انسان کے عمل کا نتیجہ ہے تو اس کی حقیقت یہ ہوئی کہ سماج اور انسان کے درمیان کوئی حتمی تخالف نہیں ہے۔ سماج کو جاننا انسان کو جاننا ہے اور انسانوں کی مشترکہ سرگرمی کو جاننا سماج کا شعور حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ مختصر یہ کہ سماج کی تفہیم انسان کے اس عمل کی تفہیم ہے، جس کے نتیجے میں سماج کی تشکیل ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں پر سبجیکٹ اور معروض کے روایتی فلسفے کو ایک سنجیدہ چیلنج درپیش رہتا ہے۔ انسان اور اس کے عمل کے درمیان تعلق کی نوعیت کو دریافت کرنا اور مستقبل میں اس عمل کی تشکیل جو سماج کو ایک نئی شکل دے سکے، یہ ایک ایسا پہلو ہے، جو کلاسیکی فلسفیوں کی نظروں سے اوجھل رہا ہے۔ اس طرح کے سماجی عمل میں سبجیکٹ اور معروض کی تفریق ختم ہو جاتی ہے۔ نہ ہی کوئی ایسا فوق تجربی سبجیکٹ رہتا ہے، جو اس نام نہاد تخالف کی تخفیف کر سکے، کیونکہ ایسا تخالف موجود ہی نہیں ہے۔ اب جو کچھ ہے وہ سبجیکٹ کی عملی سرگرمی ہے جو اس سبجیکٹ سے الگ نہیں ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کی جس تفریق کو ہائیڈیگر اور بعد ازاں دریدا چیلنج کرتا ہے اس کا تعلق اس تفکرِ محض کے ساتھ ہے جس میں معروض کو سبجیکٹ کے تخالف میں تصور کر لیا جاتا ہے۔ لہٰذا لاتشکیل ہو یا ہائیڈیگر کا فلسفۂ وجود لوکاش کا فلسفۂ عمل دونوں کے لیے اس وجہ سے بھی ایک طرح کا چیلنج ہے کہ اس کی بنیاد تفکرِ محض کے برعکس عمل پر رکھی گئی ہے۔ لوکاش کے نزدیک عمل کے نتیجے میں متعین لمحے کو حذف نہیں کیا جا سکتا۔ عمل سماج کو خلق کرتا ہے۔ سماج کے خلق ہونے کا عمل ایک متعین لمحہ ہے۔ لہٰذا سماجی تقاضوں کے تحت عمل اس متعین لمحے کو اس وقت تک متعین رکھتا ہے، جب تک اگلے لمحے کی جدلیات اس کی نفی کرتی ہوئی اسے خود میں شامل نہیں کر لیتی۔ اس طرح عمل ہونے کی صورت میں جو نقوش (Traces) ابھرتے ہیں، ان میں بننے اور بگڑنے کا عمل جاری رہتا ہے۔ اجتماعی ایکشن ان تمام نقوش کے نقش کو مٹا ڈالتا ہے۔ اس اجتماعی ایکشن (انقلاب) سے نئے نقوش جنم لیتے ہیں۔ اس طرح انفرادی "Praxis" کا سلسلہ پھر سے شروع ہو جاتا ہے۔ اجتماعی ایکشن کے برعکس روزمرہ کا انفرادی عمل متعین ہونے کے باوجود کسی ایسے نقش کو جنم نہیں دیتا جس کے اثرات دیر تک محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اجتماعی عمل کے ایک متعین سمت میں متعین ہونے کے دوررس نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر روسی انقلاب ایک متعین عمل کا اظہار ہے۔ اس کی عدم تخفیف کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔ اس طرح

کے اجتماعی عمل کے نقوش افتراق والتوا سے عبارت نہیں ہیں، نہ ہی حقیقی موجودگی کی علامت ہیں، بلکہ یہ اس موجودگی کا ایسا اظہار ہے، جس کا نقوش نہ ہی سماج سے اور نہ ہی ذہن سے مٹتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ فلسفہ عمل سے جنم لینے والے اس نکتے پر دریدا کی تحریری تھیوری ناکام دکھائی دیتی ہے۔ لاتشکیل کے تحت زمان کے بہاؤ کے دوران مکاں کی تخفیف ممکن نہیں ہوتی۔ سماجی حوالے سے اجتماعی عمل ایک متعین لمحے میں سماج کو تحریز کرتا ہے۔ اس کے متعین ہونے سے قبل کے عرصے میں جو نقوش جنم لیتے ہیں ان کی حیثیت حتمی نہیں ہوتی۔ جدلیاتی نقطہ نظر سے انفرادی عمل کے نقوش بھی ختم نہیں ہوتے، بلکہ اس لمحے کو متعین کر رہے ہوتے ہیں۔ فرض کریں کوئی ترمحنت کش ایک کرسی بناتا ہے۔ کرسی بغیر عمل کے وجود میں نہیں آسکتی۔ سبجیکٹ (محنت کش) جب ہاتھ میں اوزار اٹھا کر لکڑی پر عمل کرتا ہے تو نہ صرف سبجیکٹ اور معروض کی تفریق ختم ہو جاتی ہے بلکہ کرسی کی ہر شکل ایک متعین لمحے کی خبر دیتی ہے۔ اس کے برعکس تفکر محض میں مصروف نام نہاد ماورائی سبجیکٹ پہلے ہی سے خود کو خارجی دنیا سے الگ فرض کر لیتا ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ ان ہیئتوں کا تجریدی تعین بھی کر لیتا ہے، جن ہیئتوں میں خارجی دنیا کو دیکھنا مقصود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسا سبجیکٹ اس شناخت کو متعین نہیں کر پاتا جہاں سبجیکٹ اور معروض کا تخالف اور تضاد ختم ہو جاتا ہے۔ سبجیکٹ خود کو تاریخ کے سبجیکٹ کے طور پر پیش کرتا ہے۔ فکر و عمل کے درمیان اس وحدت میں کسی خلا کے ابھرنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اور تفکر محض کے تحت سبجیکٹ اور معروض کے درمیان تخالف کی تخفیف یا عدم تخفیف کا بدیہی بنیادوں پر امکان پیدا ہوتا ہے۔ دریدا کے لیے ایسے سبجیکٹ پر یلغار کرنی آسان ہے۔ لیکن عملی سبجیکٹ کا نکتہ اپنی جگہ پر برقرار ہے۔ یہی نہیں بلکہ ساختیاتی مفکروں کی وہ تشریح جس کے مطابق صرف اور زبان کو اولیت عطا کی جاتی ہے، لوکاش کی فکر و عمل کی وحدت کی عکاسی کرتا ہوا فلسفہ ان کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈرکھیم کانٹین بدیہی مقولات کی تقلید کرتا ہوا اپنی سماج کو پہلے ہی سے فرض کر لیتا ہے جسے انسان پر مسلط کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ڈرکھیم کے فلسفے میں کانٹین مقولات کا ابھرنا اسے دوئی کے اس فلسفے کے حصار میں لے آتے ہیں جہاں انسان خود اپنی ہی سرگرمی سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ اس میں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ انسان خود سماج کو خلق کرتا ہے۔ ساختیاتی فلسفے میں اسی دوئی کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی۔ ساختیاتی مفکروں نے زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے تجریدی کردار کو برقرار رکھا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی کہ انسانی تجربے، احساسات اور عمل کو زبان کی اولین حیثیت پر قربان کر دیا جائے۔ گولڈمین ساختیاتی مفکروں کے اس عمل کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے کہتا ہے کہ "ہمیں ہم عصر ساختیاتی مفکروں کی طرح یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ ہر چیز صرف زبان ہی زبان ہے۔ یہ Praxis پر آئیڈیولاجیکل پابندی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر طرف ایکشن ہی ایکشن ہے، اور ایکشن میں زبان اور تھیوری ایک لمحے کی حیثیت رکھتے ہیں" (لوکاش اور ہائیڈیگر ص ۴۷)۔ اس ایکشن کو انفرادی مفہوم کے برعکس لوکاش کے فلسفہ عمل کے تحت اجتماعیت کی بنیاد پر سمجھنا ہے۔ جہاں سبجیکٹ اور معروض کا تخالف ختم ہو جاتا ہے۔

گولڈمین کہتا ہے کہ دریدا کی لاتشکیل لوکاش کے فلسفہ عمل کے بہت زیادہ قریب ہے۔ میرا خیال ہے کہ گولڈمین کا یہ کہنا ایک حد تک درست ہے۔ جیسا کہ لوکاش کے فلسفے میں دوئی کے فلسفے کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور

عمل کے ذریعے سماج کو لکھا جاتا ہے۔ سبجیکٹ اور معروض کے درمیان کوئی تفریق نہیں رہتی۔ لوکاش کے فلسفے میں فیصلہ کن کردار اجتماعی سبجیکٹ کو ادا کرنا ہے۔ یہ سبجیکٹ ماورائی نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں ایک تکثیری سبجیکٹ ہے۔ دریدا کی لاتشکیل میں "Differance" کی اولین حیثیت پر انحصار کرتی ہوئی سبجیکٹ کو حذف کر کے قرأت کے عمل میں تکثیریت کا امکان پیدا کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی دوئی کے فلسفے کی پیدا کردہ تفریق کا سوال جنم نہیں لیتا۔ لوکاش کے فلسفے میں روزمرہ کا عمل نقوش کو جنم دیتا ہے، جو وجود میں آتے ہیں اور جدلیات اصولوں کے تحت اپنی نفی کرتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں، یا خود کو کسی دوسرے عمل میں ضم کر دیتے ہیں۔ دریدا کی لاتشکیل کے تحت نقوش کا جنم لینا قرأت کے عمل سے الگ نہیں ہے، نقوش ظاہر ہوتے ہیں، اپنا عمل کرتے ہیں اور پھر نئے نقوش سامنے آتے رہتے ہیں۔ میرے خیال میں دونوں فلسفوں کے درمیان فرق بھی بہت بنیادی ہے۔ اس فرق کی سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ لوکاش ایک ایک انقلابی مفکر ہے۔ وہ سماج میں جس وحشت و بربریت کا اظہار دیکھتا ہے، اس کے خاتمے کے لیے اس سبجیکٹ کی تلاش کرتا ہے، جس کی حیثیت یک طرفہ اور گروہی نہ ہو۔ اس کی حیثیت آفاقی ہو۔ اس کے مفادات دوسرے طبقات کے مفادات سے متصادم نہ ہوں۔ لوکاش کسی یوٹوپیا میں نہیں رہتا کہ جہاں سے انقلاب کا خواب دیکھا جاتا ہے۔ اگر انقلاب کا خواب دیکھنا یوٹوپیا ہے تو انقلاب کا خواب نہ دیکھنا اس سے بڑی یوٹوپیا میں رہنا ہے۔ جب اجتماعی عمل انقلاب کو ممکن بناتا ہے وہ دانشور جو یہ خواب دیکھنا چھوڑ چکے ہوتے ہیں۔ ان کی یوٹوپیا کا راز آشکار ہو جاتا ہے۔ لوکاش کے نزدیک اجتماعی عمل کے ذریعے انقلاب کا عمل ہی سماج کو اس دلدل سے نکال سکتا ہے، جس میں سرمایہ داری نظام اور اس کے پروردہ بورژوا مفکر اجتماع کو غرق کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ دریدا کی لاتشکیلی قرأت کے میں متعین لمحہ موجود نہ ہونا ہر طرح کے سبجیکٹ سے نجات کا نتیجہ ہے۔ 'متعین' کا مطلب ہی یہ ہے کہ 'تخفیف' یا 'معنویت' عمل میں آئی ہے۔ ایک ایسی معنویت جو نہ صرف 'موجود' ہے بلکہ کافی 'عرصے' تک 'موجود رہ سکتی ہے۔ دریدا کے فلسفہ تحریر میں "Differance" افتراقات کے بعد نہیں بلکہ افتراقات سے قبل ہوتا ہے۔ اس کی اولیت نہ صرف سبجیکٹ بلکہ ہر طرح کی معنویت کے امکان اور عدم امکان کی شرط ہے۔ Differance کا عمل ہی تخفیف، معنویت یا شناخت کے عدم امکان کو ظاہر کرتا ہے۔ سماجی عمل میں شناخت خود کے عمل کے ساتھ ہوتی ہے۔ Differance کے نتیجے میں نقوش جنم لیتے ہیں، جن کی حیثیت حتمی موجودگی کے

برعکس محض ان کے افتراق و التوا تک محدود ہوتی ہے۔ یعنی نقش نہ خود موجود ہوتا ہے اور نہ کسی دوسری موجودگی کی شرط ہے، لیکن مارکس کے فیورباخ پر لکھے گئے مقالات میں فلسفہ عمل اور لوکاش کا ان کی روشنی میں فلسفہ عمل کا گہرا جدلیاتی تجزیہ دریدا کی لاتشکیل کی پہنچ سے باہر رہتا ہے۔

لوکاش کے فلسفے میں اس تکثیری سبجیکٹ کو مرکزیت عطا کی جاتی ہے جو معروض سے الگ نہیں ہوتا۔ اسے یہ شعور ہوتا ہے کہ فوری دی گئی 'حقیقت' بُعد کا شکار ہے۔ پیداواری عمل کے دوران دونوں طبقات یعنی پرولتاریہ اور بورژوا کے کردار کا فرق ہی اس عمل کو جنم دیتا ہے جو بعد میں مبتلا سماج کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ مارکس کی

پیروی میں لوکاش لکھتا ہے کہ محنت کش سماج میں اسی وقت اپنے کردار کا شعور حاصل کر سکتا ہے جب وہ خود کو ایک جنس (commodity) کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ جنس کی صورت میں دیکھنے ہی سے محنت کش کے سرمائے کے ساتھ تعلق کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ محنت کش کو خود کے معروض ہونے کا ہی شعور حاصل نہیں کرنا، اسے خود کو معروض کے شعور سے بلند کرنا ہے (اس شعور سے بلند کیسے کرتا ہے اس کی وضاحت بعد میں)۔" جب محنت کش خود کو ایک جنس کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کا علم عملی ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ کہ یہ علم معروض کی ساخت کے علم میں معروضی تبدیلی کو جنم دیتا ہے" (ایضاً، ص ۱۶۹)۔ بورژوا پیداواری عمل پر اپنی حاکمیت مسلط کرتا ہے۔ اسے حقیقت اور فطری گردانتے ہوئے اصول و قواعد کی تشکیل کرتا ہے۔ اس عمل کے نتیجے میں جنم لینے والے ناگزیر تضادات کو تفکر محض سے حل کر کے خود کو پرسکون محسوس کرتا ہے۔ سماج میں اس کا یہ کردار بُعد کو حقیقت تصور کرتا ہے۔ بورژوا مفکروں کا طرز فکر 'یک طرفہ' اور 'باطل' ہے۔ اس کے باوجود یہ تاریخی عمل کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ فکری سطح پر دونوں طبقات کا کردار کسی حادثے کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ان کے سماجی وجود کا لازمی اظہار ہوتا ہے۔ بورژوا مفکروں کے خیالات میں تجریدیت کا پہلو ضرور موجود ہوتا ہے مگر اس تجریدیت کی جڑیں بُعد کا شکار سماج میں موجود ہوتی ہیں۔ پرولتاریہ کا شعور سماج میں اس کے مقرونی وجود کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت بورژوا عقلیائے ہوئے فلسفے کی طرح اس عمل (Process) میں تشکیل پاتی ہے، جس میں پرولتاریہ کا کردار فیصلہ کن ہوتا ہے۔ پرولتاریہ کے شعور کی وسعت اور گہرائی تاریخ کے ایک خاص لمحے کی پیداوار ہوتی ہے۔ ایک طرف جہاں بورژوا مفکروں کے لیے فوری حقیقت سے ماخوذ تجریدی ہیئتیں، جنھیں ماورائے تاریخ سبجیکٹ کے سپرد کر دیا جاتا ہے، حتمی حیثیت رکھتی ہیں تو دوسری طرف پرولتاریہ سماجی بُعد کی تہ میں اتر تا ہے۔ پرولتاریہ تاریخ کا حقیقی سبجیکٹ ہے۔ جس کا اظہار کوئی ایسا معمہ نہیں جس کے انکشاف کے لیے ماورائے تاریخ سبجیکٹ کی ضرورت پیش آئے۔" یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وضاحت کے لیے فوق تجربی قوت کی مداخلت یا اس میں موجود معنویت کے لیے فوق تجربی اقدار کی ضرورت پڑے۔ (ایضاً، ص ۱۸۵)۔ پرولتاری شعور اپنے وجود کے اظہار کے ساتھ ساتھ اس غیر عقلیت کو اجاگر کرتا ہے جو بورژوا عقلیائے ہوئے نظام میں بطور اصول و قواعد عمل آرا ہوتی ہے۔ بورژوازی کے عقلیائے ہوئے نظام میں ان اصول و قواعد کے اطلاق کے باوجود ان تضادات کی تحلیل نہیں ہو پاتی جو سماجی بُعد کا حصہ بن جاتے ہیں۔ پیداواری عمل کے اس تضاد کی تحلیل پرولتاریہ کے وجود کے اظہار کی لازمی شرط ہے۔ "فوری حقیقت" دونوں طبقات کے لیے ایک جیسی ہی ہوتی ہے، لیکن اس میں پرولتاریہ کے وجود کی نفی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ بورژوازی کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس سماجی حقیقت کو بنیادی تبدیلی کے عمل سے روکا جائے، جو بُعد کا شکار ہے۔ بورژوازی فلسفے میں حقیقی صورتحال کی تبدیلی کی بجائے ذہن میں تجریدات کا انبار اکٹھا کر لیا جاتا ہے تاکہ تاریخی عمل میں تبدیلی سے متعلق پرولتاریہ کے جدلیاتی کردار کو پیچیدہ بنایا جا سکے۔ پرولتاریہ کو اپنے تاریخی کردار کو عیاں کرنا ہے۔ اسے سماج میں اپنی حیثیت کی شناخت کرنی ہے۔

ہم اس نکتے کا جائزہ لے چکے ہیں کہ مظہر جو بورژوا سوچ کے مطابق اٹل حقیقت ہے وہ تاریخ کے اس

سبجیکٹ کے لیے حقیقت نہیں، جو اسے خلق کرتا ہے۔ تاریخ کا سبجیکٹ (پرولتاریہ) اسے اس لیے حقیقت تصور نہیں کرتا، کیونکہ وہ پیداواری عمل میں اپنے مقام اور اس مقام سے متعین ہونے والے اس تاریخی عمل سے آگاہ ہے، جس میں سماجی عمل میں اس کے مقام کے تعین کے علاوہ معروضی سماجی عمل کا بحیثیت کل شعور سماج میں بنیادی تبدیلی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ پرولتاریہ کا شعور حقیقت میں اپنے مقام سے متعین اس مقصد کے حصول کے لیے تھیوری اور عمل کی وحدت کو خلق کرنے کا شعور ہے۔ محض تھیوری کو وضع کرنا کافی نہیں، بلکہ ایسی تھیوری کی تشکیل ضروری ہے جو عمل کے تعین کے لیے معروضی امکانات کو پیشِ نظر رکھے۔ جب ہم شعور کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری فکر پر "خیال پرستی" کے سائے منڈلانے لگتے ہیں۔ لوکاش کے ساتھ بھی کچھ اسی طرح کا سلوک روا رکھا گیا تھا۔ فطرت اور سماج میں جدلیاتی اصولوں کے اطلاق کی تفریق اور دونوں میں سبجیکٹ کے متضاد کردار کی وجہ سے لوکاش کی سماجی جدلیات پر تنقید کی گئی۔ حالانکہ لوکاش سماج میں سبجیکٹ کے شعوری کردار کی وضاحت کرتا ہے، جو سماجی عمل میں تبدیلی کے لیے ناگزیر ہے۔ سماج اور فطرت کے درمیان جدلیاتی اصولوں کی تفریق کا مطلب ہی یہ ہے کہ سماج میں سبجیکٹ کا کردار فطرت کی مانند مجہول نہیں بلکہ فاعلانہ ہوتا ہے۔ اس شعور کا تجزیہ میں گزشتہ صفحات پر پیش کر چکا ہوں، جو دوئی کے فلسفے کے تابع ہے، جس میں ہیئت اور مافیہا کی تفریقی حیثیت فوق تجربیت کو پروان چڑھاتی ہے۔ سماجی نقطۂ نظر سے فوق تجربی شعور محدود شعور ہوتا ہے۔ اسی لیے لوکاش کے مطابق اس کے تاریخی کردار کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ پرولتاریہ کا شعور معروضی صورتحال کا مقرونی شعور ہے۔ سب سے پہلے تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ جب ہم لفظ شعور کا استعمال کرتے ہیں تو مارکسی مفہوم میں اس سے کیا مراد ہے؟ ہیگلیائی شعور کو خود میں مضمر حرکت کا شعور ہوتا ہے۔ مارکسی فلسفے میں شعور سے مراد شعور کا اس کے مافیہا سے جدلیاتی تعلق ہے۔ لوکاش کے الفاظ میں "ایک ماہرِ جدلیات کے لیے شعور کا تعقل (Concept) لازمی طور پر اس کے مافیہا سے ناقابلِ علیحدگی ہے۔ یہ ایک مقرونی تعقل ہے" (تاریخ اور طبقاتی شعور کا دفاع، ص ۶۷)۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ شعور کا آغاز پہلے ہوتا ہے اور اس کے بعد مافیہا کا تعین ہوتا ہے۔ شعور کی بحث تاریخ عمل میں ایک ایسے وقت شروع کی گئی، جب معروضی مافیہا کے دباؤ کے تحت اس کی ضرورت محسوس کی گئی۔ لوکاش کے فلسفے میں مافیہا کی حیثیت حقیقی اور مقرونی ہے۔ شعور کو اس کے مافیہا سے محروم کر کے اس کی وضاحت مارکسی فلسفے میں کوئی معنی نہیں رکھتی۔ خود مارکس "سیاسی معاشیات کے دیباچے" میں واضح الفاظ میں یہ بیان کرتا ہے کہ انسان کا سماجی وجود اس کے شعور کا تعین کرتا ہے۔ "تاریخ اور طبقاتی شعور" میں پرولتاریہ کے شعور کا مفہوم پیداواری عمل کے تحت تاریخی عمل کا تقاضا ہے۔ اس لیے شعور کو اس کے مافیہا سے منقطع کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ معروضی عمل کا ذہن میں انعکاس اور اس انعکاس کے مقرونی تجزیے کے دوران معروضی عمل میں ان امکانات کا تعین جو طبقاتی جدوجہد کو متعین کرتے ہیں، ان تک شعور کو رسائی حاصل کرنی ہے۔

جیسا کہ میں آغاز میں وضاحت کر چکا ہوں کہ لوکاش کا مقصد سرمایہ داری سماج میں طبقاتی شعور کو عیاں کرنا تھا تاکہ دوسری انٹرنیشنل کی متعین کردہ اس تعیین کا نعم البدل تلاش کر سکے جس کے مطابق پیداواری عمل

کے تضادات اس سطح پر پہنچ جاتے ہیں کہ جہاں پر انقلاب برپا ہو جاتا ہے۔ لوکاش کا بنیادی مقصد لینن کے افکار کی روشنی میں ایک ایسے مقام کا تعین کرنا تھا کہ جہاں سے شعوری طبقاتی جدوجہد کے لیے راستہ ہموار ہو سکے۔ پرولتاریہ کو پیداواری عمل میں اپنے مقام کی حقیقت کا شعور ہوتا ہے مگر انقلابی تبدیلی کے لیے اس کا شعور اس سطح کا نہیں ہوتا جو معروضی عمل میں ان امکانات کا تعین کرے جو کشمکش کو جنم دیتے ہیں اور جن کی روشنی میں صحیح 'ایکشن' متعین کیا جاتا ہے۔ پرولتاریہ کو ایک ایسی جدوجہد کا آغاز کرنا ہے جو نہ صرف اس کے مفادات کی روشنی میں متشکل ہو بلکہ یہ دوسرے طبقات کی استحصال و جبر سے نجات کا راستہ بھی ہموار کرے۔ سماجی و معاشی عوامل کا تغیر پارٹی کی ضرورت کا متقاضی ہوتا ہے۔ لوکاش کی مذکورہ کتاب گزشتہ مارکسی سیاسی و معاشی فلسفے سے اس لیے مختلف ہے کہ اس میں محض پیداواری عمل میں محنت کشوں اور سرمایہ داروں کے درمیان تضاد کی اس سطح ہی کو عیاں نہیں کیا گیا، جو پیداواری عمل میں ان کی حیثیت سے متعین ہوتے ہیں، اس کتاب میں سماجی عمل کے تسلسل میں جنم لینے والے بُعد کے اس فلسفے کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس کا تسلسل سماجی سطح پر ایک ایسی حقیقت کو جنم دیتا ہے جو اس کو خلق کرنے والوں کو بھی فطری دکھائی دیتی ہے۔ فوری دی گئی حقیقت اور ارتباطی حقیقت کے افتراق کا شعور حاصل کرنے کے بعد محنت کشوں کے شعوری سطح پارٹی کی تشکیل کا تقاضا کرتی ہے۔ لوکاش استحصال سے نجات کے لیے، کمیونسٹ پارٹی کی ضرورت اور پرولتاریہ کے تاریخی کردار میں پارٹی کی اولین حیثیت پر زور دیتا ہے۔ ایسی پارٹی جس کی حیثیت ہراول دستے کی ہوتی ہے، اسے ایک مراعات یافتہ مقام حاصل ہوتا ہے۔ لوکاش واضح کرتا ہے کہ محنت کشوں کے درمیان بھی شعوری سطحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں۔ بعض کو اپنے استحصال ہونے کا جلد علم ہوتا ہے۔ بعض علم ہونے کے باوجود سرمایہ دار سے سمجھوتہ کرنے کو تیار ہوتے ہیں۔ بورژوازی محنت کشوں کو گمراہ کرنے کے لیے اداروں کا استعمال کرتی ہے۔ سماج میں گمراہ کن تھیوریوں کو پروان چڑھایا جاتا ہے۔ جامعات میں سرمایہ داری نظام کو ابدی نظام کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور متخالف خیالات کو غیر انسانی آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ بورژوازی یہ کوشش کرتی ہے کہ استحصال زدہ لوگوں کو ان کی حیثیت کا شعور ہونے سے پہلے ہی گمراہ کن خیالات کی لپیٹ میں لے لیا جائے۔ مغرب میں مابعد جدیدیت کی قبولیت، مائکرو اور تکثیریت کے نام پر اس اجتماعیت کے خاتمے کی کوشش ہے، جس کے شعور کے لیے لینن اور لوکاش کوشش کرتے رہے ہیں۔ آج حالات یہ ہیں کہ کلیت، مرکزیت، معنی اور حتیٰ کہ سبجیکٹ کا نام تک لینا ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ جس پارٹی کا فلسفہ لوکاش پیش کرتا ہے، اس پارٹی کی نوعیت موضوعی ہے، یعنی پارٹی ایک سبجیکٹ کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب شعوری سطح کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد پارٹی کے موضوعی کردار سے ہے، جیسا کہ لوکاش وضاحت کرتا ہے کہ موضوعی شعور جو معروضی سماجی و سیاسی عمل کے ان تمام حالات پر نظر رکھے ہوئے ہوتا ہے، جیسا کہ لینن۔ طبقے کے اس کے تاریخی کردار سے متعلق شعور کی بیداری موضوعی شعور (پارٹی) کا عمل ہے۔ لیکن یہاں پر یہ واضح رہے کہ موضوعی شعور خود میں مضمر اس مافیہا سے محروم نہیں ہوتا، جو سماجی عمل کے حقیقی دباؤ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ کہ ایک طرف بورژوازی کے ہتھکنڈے استعمال کرنے کا شعور اور دوسری طرف ان ہتھکنڈوں کے نتیجے میں جنم لینے والے امکانات کی ان سطحوں کا شعور لازمی

ہے۔سماجی بُعد کے تجزیے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ بورژوا مفکروں کا تضادات میں الجھنا یا اس عمل کی فوق تجربی تفہیم لازمی ہے (یہاں تک کے بُعد کا شکار سماج میں لاتشکیل بھی "Quasi-Transcendental" کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی۔اس بحث کی یہاں ضرورت نہیں کہ "Quasi-Transcendental" بُعد کا شکار ہے یا اس کی تفہیم کے بعد اس سے ماورا ہو چکا ہے)۔اس تناظر میں پارٹی شعور کی بلندی کے لیے بورژوازی کے عمل اور اپنے ردِعمل کو متعین کرتی ہے۔جہاں لوکاش کے فلسفے میں مارکس کے فلسفہ ہیگلی اور لینن کے پارٹی کے فلسفے کا امتزاج ملتا ہے تو وہاں اس کے فلسفے کا یہی پہلو ہے جہاں سے ناقابلِ تحلیل تضاد ابھرتا ہے۔یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے پرولتاریہ کی حقیقی جدوجہد کی ناکامی کے اسباب جنم لیتے ہیں۔لوکاش کو اس کا ذمہ دار ٹھہرانا درست نہیں ہے۔حقیقی سماجی عمل کی تفہیم اور اس کے نتیجے میں محنت کشوں کے شعوری سطح کی بلندی کا تعین محض ہیئتی طریقوں سے نہیں کیا جا سکتا۔لوکاش نے ایک سمت ضرور متعین کی ہے مگر اس سمت کو اس طریقے کے تحت نہیں اپنایا جا سکتا، جس کی مخالفت خود لوکاش کرتا رہا ہے۔

عہدِ حاضر کا معروف مارکسی فلسفی Slavoj Zizek اپنے مضمون" جارج لوکاش لینن ازم کا فلسفی" میں پارٹی کے کردار کا" لاتشکیلی" نقطۂ نظر سے بھی مختصر تجزیہ پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض ایسے معروضی حالات پیدا ہوتے ہیں جہاں موضوعیت کا ابھرنا معروضی حالات کے ان "Gaps" کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس کے ظہور کا تقاضا کرتے ہیں۔زیزک کے تجزیے کو دریدا کی" لاتشکیل" کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے۔دریدا" پوزیشنز" میں کہتا ہے کہ" لاتشکیل معصوم نہیں، یہ مداخلت کرتی ہے۔" لیکن اس کی مداخلت مخصوص شرائط کے تحت عمل میں آتی ہے۔اگر ان شرائط کی تکمیل نہ ہو تو' مداخلت' ممکن نہیں ہوتی۔یعنی فلسفے میں ہیگلیائی "Closure" کا مسئلہ' مداخلت' کے لیے اس لیے راستہ ہموار کرتا ہے کہ تسلسل کو جاری رکھا جا سکے۔لہٰذا اس صورت میں "Closure" شرط ہے۔پارٹی کا کردار بلاشبہ معروضی امکانات کا تقاضا ہے، مگر موضوعی فیصلے اس فرق کا نتیجہ ہوتے ہیں جس میں موضوعیت جنم لیتی ہے۔زیزک اپنے مضمون میں لوکاش کے فلسفہ پارٹی کو ۱۹۱۷ کے فوری بعد کے معروضی حالات کی ضرورت قرار دیتا ہے۔

" تاریخ اور طبقاتی شعور" کے آخری باب میں پرولتاریہ اور اس کے ساتھ تعلق سے متعلق کمیونسٹ پارٹی کے کردار پر بحث کی گئی ہے۔اس باب میں لوکاش کا نقطۂ نظر اتنا واضح نہیں ہے، جتنا کہ دوسرے ابواب میں نظر آتا ہے۔اس باب میں انقلابی تبدیلی کے لیے لوکاش کمیونسٹ پارٹی کے اس کردار کی وضاحت کرتا ہے جو اسے پرولتاریہ کے محدود شعور سے بلند کرتا ہے۔لوکاش کے نزدیک" کمیونسٹ پارٹی ایک خود مختار تنظیم کے طور پر وجود رکھتی ہے تاکہ پرولتاریہ اس میں اپنے طبقاتی شعور کو دیکھ سکیں"(تاریخ اور طبقاتی شعور، ص۳۲۶)۔ایسا نہیں کہ کمیونسٹ پارٹی پرولتاریہ سے رابطے منقطع کر لیتی ہے، بلکہ اسے پرولتاریہ کے مفادات ہی کو پیش نظر رکھنا ہوتا ہے۔پارٹی کے اس تاریخی کردار کے پیشِ نظر جس کے تحت پارٹی بھی بار بار پرولتاریہ کو دھوکہ دے کر ان کی حقیقی جدوجہد پر پانی پھیرتی رہی ہے۔لوکاش کا فلسفہ پارٹی بھی تنقید کی زد میں رہا ہے۔لوکاش یہ واضح کرتا ہے کہ پارٹی کا

وجود پرولتاریہ کے شعوری مافیہا سے الگ نہیں ہے۔ پارٹی کی ضرورت خود ان معروضی امکانات سے جنم لیتی ہے، جو پرولتاریہ کے شعور سے الگ نہیں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود پارٹی کے اس تاریخی کردار کو ہدفِ تنقید بنانا پڑتا ہے، جس کا مافیہا خود لوکاش کے فلسفے میں موجود رہا ہے۔ اس تنقید کا مطلب پرولتاریہ کی جدوجہد میں پارٹی کے کردار کی اہمیت سے انکار کرنا نہیں ہے بلکہ اس شفاف کردار کے تجزیے کا تقاضا کرنا ہے، جس کی درنگی تاریخی ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ روسی انقلابی عمل میں پارٹی پرولتاریہ سے ارتباط اور معروضی تقاضوں سے ہم آہنگی کے حوالے سے لینن کی پارٹی کے کردار کو شک کی نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ طبقاتی جدوجہد اور اس شعوری سطح کی ضرورت جو انقلاب کا امکان پیدا کرتی "ہیگلیائی سپرٹ" کے دنیاوی سفر کے مماثل نہیں، حقیقی انقلابی عمل کے لیے ایک ناگزیر عمل تھا۔ بعد ازاں پارٹی نے کیا شکل اختیار کی، اس کا تجزیہ بعد کی صورتحال اور حالات کے پیشِ نظر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس عمل کو صرف بالشویک پارٹی تک ہی محدود کیوں رکھا جائے؟ کسی بھی معاشرے میں انقلابی عمل کی ضرورت اور اس کی تکمیل پرولتاریہ اور پارٹی کی جدوجہد کے تحت ہی ممکن ہوتی ہے۔ اس کے بعد اس کا کردار تاریخی عمل کو آگے بڑھانے کی بجائے، اس کے راستے میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ اس حوالے سے تاریخ میں مختلف مذاہب کے آغاز اور ان کے انجام کے حوالے سے بھی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر عہدِ حاضر کی بورژوا لبرل جمہوریت ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن چکی ہے۔ لیکن اس کے باوجود تاریخی عمل کو آگے لے جانے میں اس نے جو کردار ادا کیا ہے اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کمیونزم کے انہدام کے بعد اس کا وجود سیاسی لازمیت کا نتیجہ تھا، لیکن آج انسانیت کو تباہی سے بچانے کے لیے سرمایہ داری جمہوریت کا مٹ جانا ناگزیر ہو چکا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو قتل و غارت، ظلم و تشدد، استحصال جو اس کے اہم وصف ہیں، ان کا تسلسل ہر صورت برقرار رہے گا۔ مغربی سامراج کے یہ حیوانی اعمال اس بُعد سے جنم لے رہے ہیں، جس کے خلاف لوکاش نبرد آزما رہا ہے۔ لوکاش کے انقلابی اور علمیاتی پروجیکٹ میں انسان کی حیثیت مرکزی تھی۔ سماج کو انسانی تخلیق گردان کرا سے انسان کے لیے ایک بہتر شکل میں وجود میں لانا اس کے فلسفۂ بُعد کا بنیادی وصف ہے۔ آج سامراج کے غلام مفکروں کی اخلاقی بنیادوں پر ان حیوانی اعمال سے نجات پانے کی کوشش ایک بُعد یافتہ عمل ہے۔ ایک ایسا عمل جس سے اخلاقیات کی آڑ میں، ہر طرح کی بداخلاقی جنم لیتی ہے۔ لوکاش کی فلسفۂ علم و عمل کے مابین امتزاج کی ایسی کوشش کہ انقلابی عمل ایک بہتر سماج کی تخلیق کر سکے، کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ لیکن یہ لوکاش کے فلسفے کی ناکامی نہیں ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے کی عدم تکمیل جدلیاتی فلسفے کی ناکامی نہیں، جدلیاتی فلسفے کی ناکامی اس وقت ہو سکتی ہے جب جدلیات کی جانب مارکسی مفکروں کے رویے میں مابعد الطبیعاتی اذعانیت در آئے، جب چند گنے ہوئے اصولوں کی بنیاد پر مارکسی فلسفے کی ہر عہد میں تعبیر کرنے کی کوشش کی جائے۔ لینن نے حقیقی سماجی عمل کو تھیوری سے زیادہ متحرک قرار دیا تھا۔ جدلیات کا کام اس سماجی عمل سے ہم آہنگ ہونا ہے، نہ کہ کڑے اصولوں کی بنیاد پر سماجی عمل کو خود سے ہم آہنگ کرنا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ لوکاش نے مارکسزم کو محض ایک طریقۂ کار قرار دیا تھا، جو درست نہیں ہے۔ مارکسی طریقۂ کار کہیں خلا میں جنم نہیں لیتا جسے جب چاہے اختیار کر لیا جائے۔ اس کا گہرا تعلق سماج کی متضاد قوتوں سے ہوتا ہے، جن کی بنیاد ایک

مخصوص پیداواری نظام اور اس پر استوار ہوئی بالائی ساخت پر ہوتی ہے۔ جونہی "بنیاد" اور "بالائی ساخت" میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، اس طریقۂ کار کی حقانیت پر بھی گمان ہونے لگتا ہے۔ مارکسزم کو مافیہا سے عاری ایک طریقۂ کار تصور کرنا درست نہیں ہے، طریقۂ کار کی اس تجریدی شکل کا مطلب ہیئتِ محض کی نمائندگی کرنا ہے۔ ہیئت محض کا یہ عمل کہیں نہ کہیں اس ماورائیت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے، جس کی لاتشکیل خود جدلیات کا خاصہ ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تھیوری اور عمل کی جدلیات میں اس "فوری دی گئی حقیقت" کے متصورہ پہلو کو چیلنج کرتا ہے، جو دوئی کے فلسفے کی بنیاد ہے جہاں پر تفکر کرنے والا قبل از ارتباط خود کو خارجی دنیا سے الگ فرض کر لیتا ہے، اور اس کے بعد اسے جاننے کی سعی کرتا ہے۔ فوری دی گئی حقیقت کے بارے میں یہ تنقید خود طریقۂ کار کی بدیہی حیثیت پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طریقۂ کار کو قبل از ارتباط تصور کر لیا جائے؟ طریقۂ کار کا اس طریقے سے متصور کیا جانا ایک بار پھر اس دوئی کے فلسفے کی جانب لے جائے گا، جس کا انہدام لوکاش کی کتاب کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ ارتباط کا عمل متصور نہیں، نہ ہی اسے کسی مخصوص جدلیات کے سپرد ہی کیا جا سکتا ہے۔ ارتباط کے عمل سے جدلیات کے اصول متعین ہوں گے اور نئی حقیقت سے نبرد آزما ہونے کا راستہ ہموار ہو سکتا ہے، جو مابعد الطبیعات کا خاصہ ہے، حرکت جدلیات کی خصوصیات ہے۔ اس اصول کو محض تھیوری کی حد تک قبول نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقی سماجی عمل میں پرولتاریہ کے فعال اور غیر فعال ہونے کا سوال بھی سماجی عمل میں مختلف طبقات کی سماجی حالت اور ان کے فعال یا غیر فعال ہونے کے عمل کی سطح سے جڑا ہوا ہے۔

لوکاش کی تھیوری اور عمل کی جدلیات میں فطرت کے عمل کے انسانی سماج پر ان اثرات کا فقدان ہے جن کا کردار مادی جدلیات سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ضروری ہے۔ موضوعی شعور کی اس انداز میں خود مختارانہ حیثیت اسے کسی حد تک خیالی فلسفے کے احاطے میں لے آتی ہے۔ لوکاش کی فلسفیانہ تنقید میں سماج اور تاریخی عمل کا کردار فیصلہ کن ہے۔ تاریخ کے سبجیکٹ کو اپنے وجود کا شعور ہونا مخصوص پیداواری ہیئتوں سے تجرید کیے ہوئے اصولوں کا ماحصل ہے۔ اسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر آج بھی سماج کے اندر ان سطحوں کا تجزیہ کیا جائے جو ہمارے عمل کی جہت کو متعین کرتے ہیں تو بلاشبہ یہ لوکاش کے فلسفے کا خاتمہ نہیں بلکہ اس کی توسیع ہو گی۔ لوکاش فطرت اور سماج کے مابین لازمی تعلق کی نوعیت کے تجزیے کے دوران محنت کے معروضی کردار کو کسی حد تک نظر انداز کر دیتا ہے۔ بعد ازاں اسے اس بات کا احساس ہوا اور اس نے ۱۹۶۷ میں "تاریخ اور طبقاتی شعور" کے نئے دیباچے میں اس نکتے کی جانب توجہ مبذول کرائی۔ مارکسی مفکروں کی جانب سے لوکاش پر جو تنقید کی گئی ہے، میرے خیال میں ان سب میں سے بہتر تنقید وہی ہے جو بعد ازاں لوکاش نے خود پر کی تھی۔ ■

PRIMARY REFERENCE

Lukacs, Georg. History and Class Consciousness. trans, Rodney Livingstone. London: The Merlin Press, 1971.

SECONDARY REFERENCES

Corredor, Eva. Lukacs After Communism. USA: Duke University Press, 1997.

Feenberg, Andrew. Lukacs Marx and The Source of Critical Theory. New York: Oxford University Press, 1986.

Gluck, Mary. Georg Lukacs And His Generation 1900-1918. USA: Harvard University Press, 1991.

Habermas, Jurgen. Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective, in Heidegger: A Critical Reader, ed. Hubert L. Oxford: Blackwell, 1992.

Hegel, George. Phenomenology of Spirit. trans, A V Miller. Oxford: Oxford University Press. 1977.

Kadarkay, Arpad. ed, The Lukacs Reader. Oxford: Blackwell, 1995.

Kant, Immanuel. The Critique of Pure Reason. London: Everyman, 1993.

Lukacs, Georg. Talism and Dialectics. London: Verso, 2000.

Lukacs, Georg. The Ontology of Social Being: Hegel. London: The Merlin Press, 1978.

Marx, Karl. The Economics and Philosophycal Manuscripts. USA: International Publishers, 1964.

Marx, Karl. Capital Vol1. London: Penguin, 1976.

Schnadelbach, Herbert. Philosophy in Germany 1831-1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. ■ ■

پیشِ نظر کتاب ہمارے واٹس ایپ گروپ کے سکالرز کی طلب پہ سافٹ میں تبدیل کی گئی ہے۔ مصنفِ کتاب کے لیے نیک خواہشات کے ساتھ سافٹ بنانے والوں کے حق میں دعائے خیر کی استدعا ہے۔

زیرِ نظر کتاب فیس بک گروپ "کتب خانہ" میں بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے۔
گروپ کا لنک ملاحظہ کیجیے :

https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share

میر ظہیر عباس روستمانی

03072128068